



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Israels Exil in Juda: Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie

Schütte, Wolfgang

Abstract: Schütte untersucht die frühe Schriftprophetie auf Bedingungen ihrer literarischen Entstehung. Er bezieht ihre Rede von „Israel“ exklusiv auf Bewohner des Staates Israel, die nach 722 v. Chr. in Juda Zuflucht suchten, und beschreibt das biblische „Israel“-Konzept der Schriftprophetie. Deren Anfänge als israelitische Exilliteratur in Juda leitet er von einer ursprünglichen ‚Insider‘-Literatur des 8./7. Jhs. v. Chr. her, deren direkt angesprochene Adressaten zwar unbenannt bleiben, in größeren Redeeinheiten der biblischen Schriftprophetie aber erkennbar sind.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-133264>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schütte, Wolfgang (2016). Israels Exil in Juda: Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Schütte Israels Exil in Juda

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Begründet von Othmar Keel

Im Auftrag der Stiftung BIBEL+ORIENT

in Zusammenarbeit mit
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,
dem Institut für Archäologie, Abteilung Vorderasiatische Archäologie,
der Universität Bern,
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,
dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich und
der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer und
Christoph Uehlinger

Autor

Pfr. Dr. Wolfgang Schütte (*1960) studierte evangelische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel (Bielefeld), an der Dormition Abbey (Jerusalem) und den Universitäten in Tübingen und Heidelberg. 2007 wurde er an der Kirchlichen Hochschule Bethel mit einer Arbeit über «Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift» promoviert, veröffentlicht unter dem Titel «*Säet euch Gerechtigkeit*». *Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift* (BWANT 9/179), Stuttgart 2008. Er forscht über die literarischen Anfänge der Schriftprophetie im 8./7. Jh. v. Chr. und ihre handschriftliche Überlieferung bis ins Mittelalter.

Wolfgang Schütte

Israel's Exil in Juda

Untersuchungen zur Entstehung
der Schriftprophetie

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* veröffentlicht Monographien, thematische Sammelbände und Tagungsbände im Bereich der orientalischen Altertumswissenschaften: Bibelwissenschaften (Hebräische Bibel und Septuaginta), Ägyptologie, Assyriologie, Archäologie, Ikonographie und Religionsgeschichte. Herausgeberkreis und Partnerinstitutionen bürgen für ihre interdisziplinäre Anlage und akademische Qualität. Manuskripte können einem Mitglied des Herausgeberkreises unterbreitet werden. Ihre Prüfung obliegt dem Herausgeberkreis, der weitere, unabhängige Gutachten einholen kann. Verbreitung, Subskriptionen und Leserschaft sind weltweit.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publiziert mit freundlicher Unterstützung
der Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Gesamtkatalog auf Internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Der Text wurde von den Herausgebern als formatierte PDF-Daten
zur Verfügung gestellt.

Erstellung der Druckvorlage: Marcia Bodenmann
Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich

© 2016 by Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1792-2 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-53125-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
INTRODUCTION – ISRAEL’S EXILE IN JUDAH	1
1. Words, Speeches, Texts	2
2. The Chapters	4
KAPITEL 1 – WIE WURDE JUDA ISRAELITISIERT?	7
1. Josia als Initiator der Israelitisierung Judas?	7
2. Die Rolle der Schafaniden	9
3. Die Erben der Traditionen Israels	10
4. Israelitische Flüchtlinge in Juda?	12
5. Die Herkunft der Schafaniden	14
6. Der Anfang des Israelisierungsprozesses in Juda	16
7. Das Bild von Hos 1,2–2,3	17
8. Historische Einordnung von Hos 1,2–2,3	20
9. Die Entwicklung des biblischen „Israel“	23
KAPITEL 2 – ISRAELS EXIL IN JUDA UND DIE VÖLKERSPRÜCHE IN AM 1–2	25
1. Zur literarischen Gestalt der Völkersprüche	25
2. Historische Anhaltspunkte in den Völkersprüchen	25
2.1. Der Moabspruch (Am 2,1-3)	26
2.2. Der Ammonspruch (Am 1,13-15)	26
2.3. Der Damaskusspruch (Am 1,3-5)	27
2.4. Der Philisterspruch (Am 1,6-8)	29
2.5. Der Tyrusspruch (Am 1,9-10)	31
2.6. Der Edomspruch (Am 1,11-12)	32
2.7. Israelitische Bergwerkssklaven in Edom?	34
2.8. Der Judaspruch (Am 2,4-5)	37
2.9. Der Israelspruch (Am 2,6-16)	38
3. Die Völkersprüche und Ps 83	40
KAPITEL 3 – DIE AMOSSCHRIFT ALS JUDA-EXILISCHE ISRAELITISCHE KOMPOSITION	44
1. Das Exil	44
2. Gerichtsprophetie	45

3. Die Komposition der Amosschrift	47
4. Kompositions- und Redaktionsgeschichte	49
5. Die Völkersprüche (Am 1,3–2,16)	49
6. Das Prophetenspruchgut (Am 3–6)	51
7. Die Amazjaszene (Am 7,10–17)	52
8. Die Visionsberichte (Am 7,1–9; 8,1–3)	54
9. Weiteres Prophetenspruchgut und die 5. Vision (Am 8,4–9,4)	54
10. Die Doxologie (Am 9,5–6)	56
11. Der Amoschluß (Am 9,7–15)	58
12. Die Amosschrift	61

KAPITEL 4 – DIE ENTSTEHUNG DER JUDA-EXILISCHEN HOSEASCHRIFT

63

1. Ein Zugang zur Hoseaschrift	64
2. Die Textgliederung der Hoseaschrift	66
3. Die Entfremdung	70
4. Die zerstörte Beziehung	73
5. Gottes Zuwendung	74
6. Einladung zur Hoffnung	76
7. Die pädagogische Vermittlung I	77
8. Die pädagogische Vermittlung II	79
9. Gottes- und Selbsterkenntnis im Prozess	80
10. Wann entstand die Hoseaschrift?	82
Nachtrag	83

KAPITEL 5 – DIE MICHASCHRIFT UND ISRAELS EXIL IN JUDA

84

1. Wer ist „Israel“ in der Michaschrift?	84
2. Zu wem spricht die Michaschrift?	86
3. Wann entstand die früheste Michaschrift?	91
4. Frühe autorenbewußte Literatur	94
5. Die soziale Lage Israels in Juda nach Mi 2–3	96
6. Mi 1–3; 6,1–7,7 als juda-exilische levitische Literatur	98

KAPITEL 6 – DIE PERSERZEITLICHE REDAKTION DER MICHASCHRIFT

100

1. „Israel“ in der erweiterten Michaschrift	100
2. Wer spricht zu wem?	101
3. Zur weiteres Herangehensweise	104
4. Mi 2,12–13 textkritisch betrachtet	104
5. Mi 4–5	106
6. Wann entstand Mi 2,12–13; 4–5?	109

7. Mi 7,8-20	110
8. Wann entstand Mi 7,8-20?	111
9. Synchrone und diachrone Textlektüre	112
 KAPITEL 7 – AUTORBEWUßTSEIN IN DER FRÜHEN SCHRIFTPROPHETIE ..	114
1. Autor und Werk	114
2. Autorennamen und Autor-„ich“ in akkadischen Werken	115
3. Autorennamen und Autor-„ich“ in griechischen Werken	119
4. Autorennamen und Autor-„ich“ in altägyptischen Werken	124
5. Autorennamen und Autor-„ich“ in der frühen Schriftprophetie ..	124
6. Ein innerbiblischer literarischer Vergleich	134
7. Ein interkultureller Vergleich	136
 KAPITEL 8 – VON DER LEVITISCHEN ZUR NATIONALEN SCHRIFTPROPHETISCHEN LITERATUR	139
1. Die „Schriftpropheten“	139
2. „Israel“ bei den frühen Schriftpropheten	141
3. Rahmenbedingungen der ersten schriftprophetischen Literatur ...	144
4. Die beiden ältesten Hoseatexte	147
5. Die erste Michaschrift	149
6. Die Amosschrift	151
7. Protojesajanische Literatur	153
8. Der Hörer- und Tradentenkreis	159
9. Weitere alte Texttraditionen	164
 KAPITEL 9 – ISRAEL, JUDA UND DAS „BIBLISCHE ISRAEL“	165
1. Die Ausgangslage für eine historisch-kritische Betrachtung	165
2. Zur Theoriebildung als analytisches Werkzeug	166
3. Kritik an einer judäischen Israelitisierung Judas	168
4. Eine israelitische Israelitisierung Judas?	171
5. Nebiim und Ketubim	174
6. Die Hoseaschrift	175
7. Die Amosschrift	178
8. Die Michaschrift	178
9. Das Jesajabuch	179
10. Die Sacharjaschrift	181
11. Zusammenfassung	184
 KAPITEL 10 – „EPHRAIM“ IN DER SCHRIFTPROPHETIE	186
1. „Ephraim“ in der Hoseaschrift	186
2. „Ephraim“ im Jesajabuch	187

3. „Ephraim“ im Jeremiabuch	188
4. „Ephraim“ / „Josef“ im Ezechielbuch	190
5. „Ephraim“ / „Josef“ in der Sacharjaschrift	191
6. „Josef“ in der Obadjaschrift	192
7. Zusammenfassung	193
 KAPITEL 11 – „ISRAEL“ UND „JUDA“ IN DER (NACH-)BABYLON- EXILISCHEN SCHRIFTPROPHETIE	 194
1. „Israel“ und „Juda“ in Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja	195
1.1. Das Jeremiabuch	195
1.1.1. „Juda“ und „Israel“	195
1.1.2. Das Verhältnis von „Israel“ und „Juda“ zueinander	198
1.1.3. „Israel“ und „Juda“ als Volk	201
1.2. Das Ezechielbuch	203
1.3. Deuterocesaja	208
1.4. Das Dodekapropheton	210
1.4.1. Die Haggaischrift und Sach 1–8	210
1.4.2. Die Zefaniaschrift	211
1.4.3. Die Nahumschrift	212
1.4.4. Die Joelschrift	214
1.4.5. Deuterocesacharja und die Maleachischrift	215
1.4.6. Die Obadjaschrift	216
2. Der „Rest Israels“ und weitere Reste	218
2.1. Der „Rest“ Israels	219
2.2. Das „Übriggebliebene“	223
2.3. Noch ein „Rest“	225
3. Zusammenfassung	226
 KAPITEL 12 – VOM URSPRUNG DER SCHRIFTPROPHETIE	 227
1. Schrift-„Prophetie“	227
2. Israelitische Schriftprophetie	230
3. Israelitische Schriftpropheten	234
 Literaturverzeichnis	 241
 Stellenregister	 259

Vorwort

Ist die Bibel im strengen Sinn jüdische Literatur? Oder ist die Bibel eine genuin israelitische Literatur – eine Exilliteratur, die in Juda Heimatnerinnen und neue Erfahrungen von Flüchtlingen mit Zukunftshoffnungen verband? Dann wäre Israel nicht das „Forgotten Kingdom“, wie I. Finkelstein eines seiner Bücher betitelt hat. Dann begegneten wir in der Bibel jenem Israel auf Schritt und Tritt. Die hier versammelten Aufsätze plädieren für ein solches Verständnis. Demnach bewahrt die Bibel Gedanken an Israel, die von Überlebenden der „Stunde Null“, der assyrischen Annexion Israels im Jahr 722 v. Chr., und von ihren Nachfahren angestellt wurden. Sie justierten die geistigen Grundlagen ihrer Heimat neu und erschufen durch ihre Neudeutung der Geschichte, deren politische und religiöse Gewichtungen sich von denen früherer Zeiten abhoben, ein „neues“ Israel, das dennoch seine historische Kontinuität mit dem „alten“ Israel beanspruchte.

Die im Wesentlichen auf die Schriftprophetie begrenzten Untersuchungen führen literarische Befunde und archäologische Überlegungen an, die für eine Charakterisierung der Bibel als israelitischer Exilliteratur sprechen können. Sie wenden sich gegen die verbreitete Kennzeichnung Israels als „Nordreich“ oder „Rumpfstaat Ephraim“, mit denen die Geschichte dieses Staates falsch gedeutet wird. Mir scheint, dass weitere Ansichten verändert werden müssten, wenn eine Charakterisierung der Schriftprophetie als israelitische Exilliteratur zutreffen sollte. Meine Überlegungen zur Entstehung der Schriftprophetie wurden immer wieder befruchtet von der Beschäftigung mit den deutschen Lösungen im Umgang mit Schuld, Versagen und dem Verlust von Heimat im 20. Jahrhundert. Ob dies zu einem besseren Verstehen der biblischen Texte beitragen konnte, haben die Leser zu beurteilen.

Zu danken habe ich Herrn Prof. A. Schenker und Herrn Prof. J.-L. Ska, die mich ermutigten, meine in einigen Aufsätzen geäußerte These im Zusammenhang darzustellen. Dank gilt ebenso Herrn Prof. Chr. Uehlinger und den Mitherausgebern von *Orbis Biblicus et Orientalis* für die Aufnahme dieser Aufsätze in ihre Werkreihe, Frau lic. phil. M. Bodenmann für die Fertigstellung der Druckvorlage. Die Evangelische Kirche im Rheinland und die Evangelische Kirche in Deutschland haben die Herausgabe von „Israels Exil in Juda“ mit einem namhaften Druckkostenzuschuss unterstützt. Ihnen, wie auch allen Wissenschaftlern, die zuvor mit ihren Kommentaren zu einzelnen Aufsätzen die Bildung meiner These von einem jüdischen Exil Israels förderten, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Remscheid, den 12.4.2016

Wolfgang Schütte

Introduction

Israel's Exile in Judah

The thesis of a “Judean exile of Israel” presumes that in the 8th century BCE, and at the latest as a consequence of the Assyrian conquest of the last of Israel's territory in 722 BCE, Israelites fled to Judah. A small group of literate members of the YHWH-cult hierarchy brought the tradition of speeches of Hosea along. In Judah these migrants collected and wrote down the testimony of those later called “prophets” probably together with other ancient traditions from their lost homeland. It is thus in the 7th century BCE that this group laid the foundation for today's Tanakh.

This volume brings together twelve papers, some already published, that develop this thesis about the emergence of prophetic literature in the 8th and 7th centuries BCE. Assuming an Israelite exile in Judah, they offer a simple and logical model, covering the writings of Hosea, Amos, Micah and Isaiah, for understanding how large sections of those early prophetic texts were created and how central terms occurring therein can best be understood.

The assumption that an exile *before* the Babylonian exile of Judah 597/586 BCE provided an essential impulse to the creation of biblical literature is difficult to integrate into the many-voiced choir of current scholarly biblical interpretations. To set a substantially earlier date for the first written collection of the oldest prophetic literature from the Bible we have, and to strictly distinguish among Judean inhabitants between the people of Israel on the one hand, and those, long established, of Judah on the other hand, challenges many exegetical presuppositions, at least of the 20th century.¹ Should this basically new interpretation of (social and literary) history be valid, relevant biblical texts have to be read again and thought through under different assumptions and according to an alternative model of their formation. What does the notion of an “exilic text” imply when *two* exiles could be relevant as its historical referent? How do we understand the concept of “Israel” when the entity here postulated, i. e. Israel in Judah, developed a powerful life of its own – a social reality which in our time can perhaps be approximately compared to the impact and life of associations of displaced persons in Germany which since the Second World War nurture their traditions and wield political influence? Viewed in such a perspective

¹ As early as 1847, H. Ewald (Geschichte, 319) incorporated the continued influence of an Israelite Diaspora after 722 BCE into his considerations on the history of Israel.

how do the biblical entities of Israel, Ephraim, Jacob and Judah relate to each other in terms of literature and history?

My thesis on Israel's Judean exile adopts W. Rösler's literary-historical theory of how the first authorially-conscious Greek lyric poetry came into being.² It takes note of anonymous address which in the early prophetic writings points beyond the narrative level and interprets these as signals of group-specific communication between author and listeners. This communication points to a *Sitz im Leben* that later literature transcended with a more general public. To adequately identify the first addressees of early prophetic writings deepens our understanding of how biblical literature developed up to the Babylonian exile.

The "Judean exile of Israel" model takes as its guiding thesis for interpreting the prophetic literature of Hosea, Amos, Micah and Isaiah the approach defended by I. Finkelstein, admittedly controversial among archaeologists and historians, that Judah and Jerusalem had took in a substantial number of Israelite refugees by the end of the 8th century BCE, who helped Judah form a more developed political system. Independently of archaeological arguments, the exegesis of the relevant biblical texts substantiates the rigor of Finkelstein's thesis and adds literary evidence to the mute artifacts of past centuries.

1. Words, Speeches, Texts

The starting point for the papers presented here has been and remains the search for resilient, that is, hardly disputable or – ideally – indisputable arguments that justify a historical exegesis of prophetic literary texts. I understand this search as a redaction-critical countermovement to pure literary criticism. The latter's criteria produce textual layers that are often very differentiated, but seldom able to engender a consensus among scholars.

My first experience with the literary-critical method made me ask what the ancients would accept as appropriate communication once thoughts turned into speech. How someone speaks or writes may differ greatly, even in our time. It depends upon personal qualifications just as much as on the social and historical contexts in which a person is embedded. We usually decode the meaning of a person's words with the help of previous knowledge and by understanding it in correspondence to our own socialization and experience. Working with historical texts, the older they are and especially when they also belong to a different and distant cultural context, teaches a scholar to exercise caution and humility when interpreting them. Perhaps our habitual thought patterns for literary texts are more of an obstacle than we imagine, so that we cannot understand easily ancient texts

² Rösler, *Dichter*.

and the intentions which lay behind their being written down. What may appear to us contemporary readers as a logical break in what is said might well have been a coherent sequence of statements for the historical reader.³ Apparent incongruencies could once have been appropriate forms of expression. Strange-sounding formulations could have been familiar to the readers of that time; in contrast, what sounds familiar to us would almost certainly have been novel and unheard of then.

Even to speak of a “reader” is only suitable for the oldest literary texts if our modern understanding of ancient literature takes into account that the “reader” of that time was primarily a listener, who usually acquired texts “by heart”.⁴ Thus the ancient texts like the Hebrew Bible are strongly influenced by elements of oral communication.

At the beginning of the 1980's W. Rösler presented the results of his research on the anonymous addressees in the Greek lyric poetry of Alkaios to my then teachers in Old Testament/Hebrew Bible. In 2002 F. Crüsemann referred to Rösler's insights.⁵ Yet it was my dissertation on addressees and concerns of the Hosea writings which first developed an analogy between Greek poetry and Hebrew prophetic literature, attributing anonymous address the same literary-historical function in both sets of texts. These addresses mark authorially-conscious literature in *status nascendi*. They offer a formal criterion by which to circumscribe the extent of these most ancient texts independently of content-related judgements. The texts thus recovered and highlighted reveal themselves as speeches progressing toward a kind of ultimate appeal that is of specific concern to the addressee. Only once I had recognized the character of these speech units in the Hoseanic writings, I was able to examine the units of meaning in such speeches according to the usual exegetical rules in order to ascertain which historical context could possibly be the earliest and fit them best. All the early prophetic writings were subjected to this method, foregoing a finer analysis of sentences and phrases that aimed at the editorial layering of smaller and smallest sentence parts. On the one hand the addressee-specific speech should fundamentally be regarded as its first literary version, behind which one would assume some oral tradition only. On the other hand, my early dating of these texts opened up a new horizon of understanding. In order to make plain the latter insight I argued for later amendments only where larger sections of text appeared to me to be secondary on compelling grounds.

The archaeological findings concerning the spread of Hebrew writing in Israel and Judah from the 8th to the 7th centuries BCE match the time of early prophetic literature's own explicit dating. Moreover, a script analysis of ostraca of this period proves that in 7th-century Judah an Israelite style of

³ An example is provided by Zgoll, *Fundamente*, 90-91.

⁴ Niditch, *World*; Carr, *Writing*.

⁵ Crüsemann, עתה.

writing was widely used alongside the Judahite style. This characteristic, linked to certain individuals, may be taken as a reliable indication for scribes of Israelite origin operating in Judah.⁶ This in turn provides direct to the thesis of a Judean exile of literate Israelites after the demise of the kingdom of Israel.

2. The Chapters

The essays published in this volume are rooted in a wide study of broad parts of the Tanakh. Sections of this book have been published as individual articles. Seven additional essays complete the series, which aims to substantiate my thesis that “Israel’s Judean exile” provided the impulse for the emergence of early prophetic literature in the 8th century BCE. All chapters are briefly summarized here in order to provide an overview for the English-speaking reader.

Chapter 1: Wie wurde Juda israelitisiert?

Archaeological findings and suggestions by archaeologists about an “Israelite transformation of Judah” are set against biblical texts. The Micah writings address a group of Israelites who lived in Judah. Hos 1:2–2:3 reflects on the future of Israelites living in Judah as exiles (after 722 BCE). The book of Ezekiel still knows of both Israelite as well as Judahite constituents of the two communities living in Judah and in the Babylonian exile.

Chapter 2: Israels Exil in Juda und die Völkersprüche in Am 1-2

This chapter examines historical and archaeological data relating to the oracles against the nations in the book of Amos. Their overall composition is explained on the assumption that Israelites in Judah look back at the destruction of their homeland and consider their new life as refugees in Judah. The hatred of Edom could well have grown out of the consequences of war at that time. The criticism expressed in the oracle against Judah corresponds to a Judean-exilic redaction in Hos 4–14.

Chapter 3: Die Amosschrift als juda-exilische israelitische Komposition

The composition of the Amos writings set out to place the guilt for the demise of Israel on the formerly established Israelite elites. According to the author, these elites were deported to Assyria as a punishment for their misconduct. In contrast, the people who fled to Judah and the surviving remnant of the Israelite ruling class are given the hope that with the help of God and of the Davidic royal house they will return home.

⁶ Renz, Schrift.

Chapter 4: Die Entstehung der juda-exilischen Hoseaschrift

Hos 4:4–10:15 and 12:1–14:1 are identified as the oldest written prophetic literature that once circulated among the group. Further redaction-critical developments show how the first (Levitical) addressees, who had formerly held priestly functions in Israel's cult of YHWH, became transmitters of that literature. They thus preserved in Judah the religious heritage of Hosea and developed it in a religious-pedagogical sense in order to come to terms with a historical guilt. They did so in a way that pointed to the future and gave hope through faith to the Israelite refugees in Judah.

Chapter 5: Die Michaschrift und Israels Exil in Juda

Specific group addressees similar to the ones detected in the Hosea writings delimit a first Micah writing (Mi 1:2–3:12 [without 2:12–13]; 6:1–7:7). The Micah tradition, recognizable in Mi 1:10–3:12, mirrors an early phase of the settlement of Israelite refugees in Judah in the days of Hezekiah. This tradition was written down during the reign of Manasseh in order to persuade the Israelite Levitical addressees in Jerusalem of the ethical challenges ahead.

Chapter 6: Die perserzeitliche Redaktion der Michaschrift

Mi 2:12–13; 4–5; 7:8–20 is an extension of the first Micah text by later (Persian-period) statements. “We”-statements characterize the continuing group-specific character of these additions. The group of those who held positions in the cult of YHWH assured themselves of their ability to remain faithful, in spite of religious diversity in their new social environment. Interweaving an expected brilliant future with a commitment to a deficient present, the now complete Micah writings (when read synchronically) encourage hope in an entity named “Israel” that will rise again in the future.

Chapter 7: Autorbewußtsein in der frühen Schriftprophetie

Author names and authorial-conscious “I”-statements are attested in first-millennium BCE Akkadian literature. Similar features show up in Hebrew prophetic literature of the 7th century BCE. Their development can be followed from the Hosea through the Micah writings, Proto-Isaiah, the Amos writings, until the books of Jeremiah and Ezekiel. This prophetic literature shares with early Greek poetry of the 6th century BCE the moment of critical, individual opposition to the prevailing opinion in society. In this it moves away from the consensus-oriented literature of Mesopotamia and Egypt.

Chapter 8: Von der levitischen zur nationalen schriftprophetischen Literatur

The Hosea and Micah writings document the first authorial-conscious literature in Israel, which was group-specific and targeted at Levitical cultic

functionaries. In a second literary-historical step, Isaiah texts redirect the earlier prophetic literature's concerns toward the political ruling class gathered around the king. The Amos writings finally dropped the former group-specific character. Turning to a general public, they promote a national perspective in a similar way as, later, the book of Ezekiel.

Chapter 9: Israel, Juda und das "Biblische Israel"

The concept of "biblical Israel" is characterized in discussion with the dissertation of K. Weingart. The notion of "Israel" formulates a specific religious claim, by post-722 BCE Israelite refugees in Judah, to exclusively represent the Israelite heritage. This claim determines their perspective on Israelites living outside of Judah, namely in the area of former Israel (i. e., "Ephraim") and in the Gola. The Judeans were integrated by literary means into the alliance of the "Twelve tribes of Israel". Thereby the special duality within this unity was taken into account, which allowed a politically Judean culture to exist alongside a religiously Israelite culture.

Chapter 10: "Ephraim" in der Schriftprophetie

The Hosea writings call by the name of "Ephraim" the social elites considered to be responsible for the demise of the Israelite kingdom. After 722 BCE "Ephraim" designates Israel as rejected by YHWH. It is only after 539 BCE that "Ephraim" is reintegrated within a perspective of hope for "Israel".

Chapter 11: "Israel" und "Juda" in der (nach-)babylon-exilischen Schriftprophetie

The books of Jeremiah and Ezekiel distinguish between "Israel" and "Juda" in a way which points to the continuous coexistence of the two entities in Judah at least until the last years preceding the Babylonian exile. During the latter exile, statements about "Judah" are rare. It is only with the installment of the Persian province of Yehud that "Judah" is again mentioned as a member of larger Israel and one among the "Twelve tribes of Israel".

Chapter 12: Vom Ursprung der Schriftprophetie

The analysis of insider-texts in biblical prophetic writings reveals the roots of early prophetic literature and its name-giving "prophets". For the latter the title "prophet" does not emerge before around 600 BCE.

Kapitel 1

Wie wurde Juda israelitisiert?*

N. Na'aman hat in zwei neuen Aufsätzen seine These dargelegt, wie aus den ursprünglich selbständigen beiden Staaten Juda und Israel in biblischer Literatur die eine Nation „Israel“ wurde.¹ I. Finkelstein antwortete auf Na'amans ersten Aufsatz bereits mit einer Replik.² Ihr nicht ganz neuer Streit ringt um die Deutung archäologischer Erkenntnisse.³ Die Hypothesen zeigen, dass die Archäologie ein eigenständiger, kritischer Partner für die Exegese biblischer Texte ist. Doch ihrerseits vermag die Wahrnehmung alter Texte ebenso kritisch die archäologische Thesenbildung zu begleiten. Text und Artefakte bzw. archäologische Befunde interpretieren sich gegenseitig.

Dieser Aufsatz geht der Frage nach, welche Personen sich im biblischen Zeugnis identifizieren lassen, die als Träger alter Israeltraditionen in Juda wirkten und das Konstrukt des biblischen „Israel“ beförderten, das Juda nunmehr einschloß. Ich gehe von der These aus, dass gerade die Texte der ältesten Prophetie Juda-Israels, die in einer weithin schriftunkundigen Gesellschaft entstanden, sehr viel über die soziale Rolle ihrer Tradenten sowie deren Interesse an schriftlicher Kommunikation und Texttradition verraten.⁴ Es soll gezeigt werden, dass schriftprophetisches Zeugnis modifiziert für Finkelsteins These zu sprechen vermag, wenn ihr auch Na'aman jegliche „textual evidence“ bestreitet.⁵ [52]

1. Josia als Initiator der Israelitisierung Judas?

Mit Na'aman und Finkelstein bin ich darin einig, dass die Fiktion jenes „Großisrael“, das sich mit Jerusalem (Juda) und der davidischen Dynastie verbindet, erst nach dem Untergang des Staates Israel (720 v. Chr.) entstand und spätestens 586 v. Chr. etabliert war.⁶

Nach Finkelstein veranlasste in der Hiskiazeit ein starker Druck (süd-) israelitischer Flüchtlinge auf die judäische Bevölkerung die Schreiber am

* Erstveröffentlichung: ZAW 124 (2012), 52–72.

¹ Na'aman, Saul; Na'aman, Struggle.

² Finkelstein, Saul.

³ Vgl. Finkelstein/Silberman, Temple; Na'aman, Jerusalem; Finkelstein, Settlement.

⁴ Vgl. Ben Zvi, Introduction, 8.

⁵ Na'aman, Saul, 214.

⁶ Na'aman, Struggle, 1.17; Finkelstein, Saul, 365. S. auch Kratz, Staat. Anders z. B. Davies, Trouble; Knauf, Bethel.

Königshof, die gegensätzlichen monarchischen Traditionen beider Gesellschaften zum Saul-David-Zyklus zu vereinen, um für das Davidhaus und ein judäisch geführtes Israel zu werben.⁷ Laut Na'aman war das Konzept eines „judäischen Großisraels“, das Josia protegierte, bereits terminologisch im Saul-David-Zyklus angelegt, der aus einem unideologischen, allein historischen Interesse heraus verfasst worden war und erzählerisch über das Territorium Judas und des judäischen Benjamin hinausgriff.⁸ Verweist Finkelstein nur am Rande darauf, dass dieses literarische Werk politisch Josia diene, so malt Na'aman diesen König in seinem zweiten Artikel als die führende Person, die sich mit dem Begriff „Israel“ zugleich eine traditionsreiche, doch herrenlose Geschichte für seine politischen Ambitionen aneignete.⁹ Er vergleicht Josias politisches Vorgehen mit dem Jahrhunderte währenden Ringen Assyriens mit Babylon um das geistige Erbe Mesopotamiens.

Um die Rolle Josias im Prozess einer nationalen Neudefinition nicht zu überschätzen, ist es angebracht, diese Neudefinition der judäischen Existenz ebenfalls mit der religiösen Reform des Pharaos Amenophis IV./Echnaton zu vergleichen. Die gescheiterte Unternehmung Echnatons zeigt, zusammen mit Na'amans Hinweisen auf die machtvollen, aber letztlich doch wirkungslosen Aktivitäten von zwei assyrischen Herrschern (Tukulti-Ninurta I. und Sanherib), wie begrenzt herrscherliche Macht in kulturell-religiösen Angelegenheiten war, wenn solche kulturellen Bestrebungen keine mächtige, d. h. dauerhafte und ausreichend breite Basis im Volk fanden.

Die Tatsache, dass der Gedanke, Babylon kulturell zu beerben, in der assyrischen Staatsideologie immerhin über Jahrhunderte virulent blieb und auch durch Krisenzeiten hindurch weitergetragen wurde, er|53|weist, dass für Josias Reformen nach Trägern gesucht werden muss, die den Reformgedanken selbstverantwortlich weitertrugen. Nach Unterstützern der josianischen Reformen ist um so mehr zu suchen, als Josia wahrscheinlich auf dem Höhepunkt seiner Macht von Pharaos Necho getötet wurde. Damit zerbrachen Josias politische Träume. Seine religiösen Ideen konnten sich jedoch – wie die Geschichte zeigt – unabhängig von den konkreten Großmachtsträumen Josias über seinen Tod hinaus in Juda durchsetzen.

Um den Erfolg der josianischen Reformen zu verstehen, ist anzunehmen, dass es um Josia einen Trägerkreis seiner Ideen gab, der an deren Fortführung ein eigenes Interesse hatte. Dieses eigene Interesse sollte um so deutlicher in der literarischen Darstellung der Reform und den ihr nahestehenden Texten erkennbar sein, als sich Juda nach Josias Tod in den letzten zwanzig Jahren seiner staatlichen Existenz instabil zeigte. Politisch hin- und hergerissen zwischen den Großmächten Ägypten und Babylon, waren die Zeitumstände in Juda für planmäßig verfolgte Reformbestrebungen nicht günstig und forderten entschiedene Parteigänger.

⁷ Finkelstein/Silberman, Temple, 275–279; vgl. Finkelstein, Saul, 366.

⁸ Na'aman, Saul, 342–348.

⁹ Na'aman, Struggle, 17–19; Finkelstein, Saul, 366 Anm. 97.

2. Die Rolle der Schafaniden

Was lassen die biblischen Quellen über Josias Programm einer Israelitisierung Judas erkennen? 2Chr 34,3-7 zeichnet das Bild eines jungen Königs, der mit 16 Jahren den Weg einer religiösen Besinnung beschritt und seit seinem 20. Lebensjahr gegen Fremdkulte in Juda und später auch in Israel vorging. 2Kön 22,3ff. (vgl. 2Chr 34,8ff.) betont stärker das Auffinden eines Gesetzbuches als Anfang der Reformen des nun 26 Jahre alten Josia. Doch auch in 2Kön 22–23 geht es um die Kultreinigung von fremden Einflüssen und eine Zentralisation des JHWHKultes in Jerusalem (23,4-9) sowie um eine Ausdehnung der judäischen Reform auf ehemals israelitisches Territorium (23,15) im Rahmen der expansionistischen Politik Josias. Ein „Israelitisierungsprogramm“ zur Umdeutung der nationalen Identität Judas kann nur erschlossen werden, wenn man das Dtn als direkten Nachfahren des vom Hohenpriester Hilkia aufgefundenen Gesetzbuches (22,8) versteht. Die Nähe des josianischen Reformprogramms zu zentralen Anliegen des Dtn ist dennoch unübersehbar: die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Gebote JHWHs, eine Kultzentralisation und Verdammung der Fremdkulte. Dies alles gilt in Dtn nicht Juda, sondern stets „Israel“.

Als Exponenten der josianischen Reformen machen die biblischen Berichte vor allem die Schafanfamilie aus. Der Schreiber Schafan ist es, dem der Hohepriester Hilkia das aufgefundene Gesetzbuch übergibt, um es dem König zu bringen. Schafan liest es Josia vor, und wird mit Hilkia, seinem eigenen Sohn Ahikam und zwei weiteren Vertrauten des Königs zur Prophetin Hulda geschickt, um die Konsequenzen aus diesem Fund [54] zu erhellen (2Kön 22,8-14). Vor allem das Jeremiabuch weist eine führende Rolle der Schafanfamilie im judäischen Staatsgefüge bis in die beginnende Exilszeit nach. Ahikam und seine Brüder haben Zugang zum jeweils herrschenden König, und nutzen ihren Einfluß, um Jeremia vor königlicher Verfolgung zu schützen. Der jüngste Sproß der Familie, Gedaljah, Ahikams Sohn und Schafans Enkel, fungiert nach der Eroberung Jerusalems 586 v. Chr. als Babylons Statthalter in Juda.

Neben Josia erscheinen die Schafaniden als einzige identifizierbare Gruppe, die als Trägerin der josianischen Reformen infrage kommt. Da die letzten Davididen sowohl in 2Kön als auch in Jer negativ beurteilt werden, Jer jedoch eine unbestreitbare Nähe zur dtr. Theologie hat und wie 2Kön ein positives Bild der Schafanfamilie zeichnet, spricht alles dafür, in den Schafaniden führende Vertreter der josianischen Reformen zu sehen, die in der reformfreundlichen Literatur gespiegelt werden.¹⁰ Das eng mit der Geschichte Judas verwobene Geschick der Familie Schafan und ihre innere Freiheit, in der judäischen (Religions-)Politik jahrzehntelang Könige kri-

¹⁰ Vgl. Jer 26,24; 29,3; 36,11-12.25; 39,14; 40,1–41,3; dazu Hardmeier, Expertentätigkeit; Zenger, Einleitung, 142.

tisch zu beraten, ohne über Fallstricke zu straucheln, legen es nahe, in ihnen herausragende Mitglieder des Kreises zu sehen, der die josianischen Reformen durch eine wechselvolle Zeit hindurch förderte und ihren Bestand sicherte.¹¹ Auf sie mag die Einschätzung von Na'aman zutreffen: „Judahite scribes and the elite may have felt that the two entities [Juda und Israel – W. S.] belonged together.“¹²

3. Die Erben der Traditionen Israels

Bevor wir eine weitere Überlegung zu den Schafaniden als Trägerkreis der josianischen Reformen anstellen können, ist auf die Feststellung von Na'aman einzugehen, dass vor Josias Engagement Israels kulturell-religiöse Geschichte als herrenloses Erbe („vacant patrimony“¹³) vagabundierte. Na'aman selbst zeigt die Fragwürdigkeit dieser Annahme, wenn er für die persische Zeit unterstellt: „The inhabitants of the province of Samerina would have seen themselves as the natural heirs of the patrimony of ancient Israel“.¹⁴ Von daher liegt es nahe, auch für frühere Generationen der seit 720 v. Chr. neu gemischten Bevölkerung in den israelitischen Kernlanden ein Traditionsbewußtsein für Israel vorauszusetzen. Die Notiz von 2Kön 17,32-33 unterstützt die Annahme einer JHWH-Verehrung in der assyrischen Provinz Samaria und damit eine „Israel“-Erinnerung ebenso wie Na'amans Annahme, in Bethel habe ein funktionierendes JHWH-Heiligtum die Stürme der Geschichte bis zu Josias Zeiten überstanden.¹⁵

Aber auch die Formulierung Na'amans von einem „freien Israelerbe“ ist zu kritisieren. Eine von menschlicher Tradition gelöste Aufbewahrung des kulturell-religiösen Erbes ist nicht vorstellbar. Die Wiederentdeckung einer Kultur ohne menschliche Zwischenträger ist erst im Zeitalter der Ausgrabungen möglich geworden. Folgt man der Vorstellung, Josia habe auf das Betheler Tempelarchiv zurückgegriffen und von dort königliche Schreiber mit Texten aus erster Hand (u. a. Hosea, Amos) versorgt, so fand tatsächlich eine Enteignung von Tradition aus Gründen einer fremden (judäischen) Staatsräson statt. Schon hier und für die Folgezeit nach Josias Tod wäre ein samaritischer Widerstand zu erwarten, wie ihn Na'aman selbst für die persische Zeit voraussetzt.

Na'amans Ausführungen lassen überlegen, welche Kreise grundsätzlich als Tradenten des kulturell-religiösen Erbes Israels in Frage kommen. Hier ist neben der im Kernland des ehemaligen Israel einheimischen und mit

¹¹ Vgl. Lohfink, Gattung.

¹² Na'aman, Struggle, 2.

¹³ Na'aman, Struggle, 17; vgl. Na'aman, Saul, 348.

¹⁴ Na'aman, Struggle, 18.

¹⁵ Na'aman, Struggle, 20.

Neusiedlern durchmischten Bevölkerung („Samarier“¹⁶) an die Gruppe der 720 v. Chr. nach Assur Deportierten sowie an die Gruppe der damals nach Süden geflüchteten Menschen zu denken.

Nachrichten über das Geschick der von assyrischen Machthabern deportierten Menschen hat J. Kiefer gesichtet. Sie betreffen Priester aus Samaria, Baufachleute und insbesondere das israelitische Militär (Kavallerie und Streitwagentruppe).¹⁷ Die Quellen lassen erkennen, dass zumindest ein größerer Teil der Deportierten in einer relativen Freiheit lebte. Ihre Fähigkeit, Israeltradition bis zu den babylonischen Deportationen ab 597 v. Chr. zu bewahren und in den jüdischen Traditionsstrom einfließen zu lassen, darf jedoch, falls sie überhaupt gegeben war, bestenfalls als marginal gelten.¹⁸

Die Gruppe der Menschen, die vor der assyrischen Annexion nach Süden flohen, ist zu differenzieren in solche, die nach Juda flohen, und jene, die nach Ägypten flohen. Die zweite Möglichkeit, die wegen der Kulturkontakte zwischen Palästina und Ägypten zu allen Zeiten genutzt [56] wurde, klingt Hos 9,3.6 an.¹⁹ Später setzt Jer 24,8; 44,1 die Existenz von – extrem negativ beurteilten – jüdischen Gruppen in Ägypten zur Zeit Jeremias voraus. Ihre Herkunft und ihr Ansiedlungsgrund bleiben unbekannt.²⁰ Das erkennbare Ressentiment gegenüber den bereits in Ägypten siedelnden JHWH-Anhängern läßt vermuten, dass sie keine Unterstützer der durch Jer repräsentierten Reformbewegung waren.

Die andere Gruppe von Flüchtlingen dürfte 720 v. Chr. die kürzere Fluchtstrecke gewählt und sich in Juda angesiedelt haben. Dieses von Naʾaman bestrittene Bild wird in Finkelsteins Replik mit bekannten Argumenten archäologisch untermauert.²¹ Die wichtigsten Argumente sind:

¹⁶ Diese „Samarier“ sind historisch von den späteren „Samaritanern“ zu unterscheiden; vgl. Kippenberg, Garizim, 37.

¹⁷ Kiefer, Exil, 56–64.

¹⁸ Kiefer, Exil, 63f.; vgl. Ben-Sasson, Geschichte, 172; WHJP IV,1, 191.

¹⁹ Eine metaphorische Rede ist Hos 9,3.6 nicht ausgeschlossen, allerdings setzt Hos 7,11 Handelskontakte nach Assur wie Ägypten voraus.

²⁰ Im ägyptischen Elephantine kann eine jüdische Gemeinschaft (Militärkolonie) um 410 v. Chr. nachgewiesen werden. Nach Textzeugnissen jener Kolonie wurde ihr JHWH-Tempel bereits vor der Ankunft des Kambyzes in Ägypten 525 v. Chr. gegründet (TADAE 1, A4.7 Zeile 13–14). Ihre synkretistische Frömmigkeit vor-babylonexilischer Provenienz war nach Alberty, Exilszeit, 85f., von der josianischen Kultreform unberührt und einerseits von einer „konservativen Selbstgenügsamkeit“, andererseits von einer „starke[n] Integration“ im Land geprägt. Alberty hält ihre Ansiedelung im Land bereits infolge des Heerzuges von Sargon II. 716 v. Chr. für möglich. Porten, Archives, 13, will nicht ausschließen, dass die Wurzeln der jüdischen Gemeinschaft von Elephantine gar bis in die Zeit der beiden Staaten Israel und Juda zurückreichen (s. auch van der Toorn, Anat-Yahu).

²¹ Finkelstein, Saul, 362–364; Finkelstein, Settlement, 509–511; Finkelstein/Silberman, Temple, 263–267. Auf weiterführende archäologische Literatur verweisen alle in Anm. 1–3 genannten Aufsätze.

- ein massiver Bevölkerungszuwachs in Jerusalem und Juda nach 720 v. Chr., der sich von einer zweiten Welle unterscheidet, die durch Sanherib 701 v. Chr. ausgelöst wurde,
- Alltagsgegenstände israelitischen Stils in Juda in EZ IIB,
- Olivenölproduktion in Juda ab Ende des 8. Jh. v. Chr. nach israelitischem Vorbild.

Diese archäologischen Befunde ergeben gravierende Veränderungen in Juda, wenngleich sie nicht beweisen können, dass der tiefgreifende Wandel in Juda direkt israelitischen Ursprungs gewesen ist.

4. Israelitische Flüchtlinge in Juda?

Es ist auffällig, dass die biblische Literatur über eine Fluchtbewegung aus Israel schweigt. Dieses Schweigen ist umso beredter, als 720 v. Chr. eine Flucht vor den Assyriern nach Juda nahe lag und ihr neuere Exegeten das Einbringen israelitischer Traditionen in die jüdisch-biblische Literatur [57] zuschreiben.²² So ist anzunehmen, dass mit dem literarischen Schweigen über israelitische Flüchtlinge etwas absichtlich verschwiegen wird. Ein wichtiges Bindeglied zwischen der archäologisch begründeten These Finkelsteins und textexegetischen Annahmen liefert J. Renz mit einer paläographischen Untersuchung. Nach Renz ist vom ausgehenden 8. bis ins beginnende 7. Jh. v. Chr. eine Mischung jüdischer und israelitischer Schrifttypen in den Textfunden aus Juda zu erkennen.²³ Daraus schließt er, dass Schreibkundige aus Israel in größerer Zahl in Juda Heimat fanden.

Da Finkelstein selbst die nach israelitischem Vorbild erstehende jüdische Ölproduktion anführt, ist nicht ausgeschlossen, dass neben den Schreibern, die zur Elite ihrer Gesellschaft zählten, auch andere israelitische Spezialisten in Juda Zuflucht fanden. Möglicherweise wurde der Siloach-Tunnel zur Zeit Hiskias von israelitischen Bauleuten verantwortet, die über eine lange Erfahrung im Bau von Wasserversorgungsanlagen verfügen konnten.²⁴ Auch die Besatzung der erst in der zweiten Hälfte des 8. Jh. zur stärksten Festung nach Jerusalem aufgerüsteten Ortschaft Lachisch kann zu einem Gutteil aus geflüchtetem israelitischem Militär bestanden haben.²⁵

²² Vgl. Grant, Land, 184; Schoors, Königreiche, 95; Kinet, Geschichte, 150; Clauss, Geschichte, 63.

²³ Vgl. Renz, Texttradition, 66–68; Renz, Schrift, 46–52.

²⁴ Fritz, Stadt, 124–131 beschreibt u. a. ältere Anlagen aus dem 9. Jh. v. Chr. von Hazor und Megiddo.

²⁵ Vgl. Mi 1,13. Das Interesse von Assur an israelitischer Kavallerie (vgl. Kiefer, Exil, 58) kann gleichermaßen dem Verteidigungs-/Aufrüstungsinteresse von Hiskia unterstellt werden. Zu Lachisch vgl. Finkelstein/Silberman, Posaunen, 264; Finkelstein/Silberman, Temple, 264; Ussishkin, Excavations, 147–154.

Auf Grund einer zahlenmäßigen und fachlichen Stärke der israelitischen Flüchtlinge in Juda ist es gut vorstellbar, dass sie ihrerseits auf die Politik Judas einwirken konnten. So entstammte Hiskias Schwiegertochter, Manasses Ehefrau Meschullemet, einer Familie, die vermutlich aus dem galiläischen Jotba (2Kön 21,19) kam.²⁶ Archäologisch schwerlich [58] zu beweisen, aber in diesem Kontext sehr wohl denkbar ist es, dass wohlhabende und gebildete Kreise aus Israel sich (und ihren Wohlstand?) hatten retten können und in Jerusalem Kontakte zum Königshaus pflegten.²⁷ Unter den schriftkundigen „Männern Hiskias“ (Spr 25,1) könnten israelitische Schreiber gewesen sein. Doch erlaubt die spärliche Information nur eine Vermutung.

Eine breitere literarische Basis für mehr als eine solche Vermutung kann die Michaschrift geben. Es ist zur Diskussion zu stellen, ob Michas Anrede des „Hauses Jakob“ bzw. „Hauses Israel“²⁸ genuin die Führung der nach Juda geflohenen Israeliten meine oder jenem Konstrukt der Israelitisierung Judas entspräche, nach dem hierin begrifflich judäische Obere angesprochen seien. Im ersteren Fall, wenn in Mi 3,9-12 Vertreter des Hauses Jakob bzw. Israel und der oberste Baumeister Zions²⁹ wegen der Korruption von Priestern und Propheten Jerusalems angesprochen werden, waren eine Oberschicht der israelitischen Flüchtlinge und das judäische Königshaus für die Korruption der eingesessenen Jerusalemer Elite verantwortlich. Mi 2-3 wäre als Klage über unterschiedliche Flüchtlingsschicksale in Juda zu verstehen. Im zweiten Fall wäre die textliche Überlieferung der Michaschrift bereits vom literarischen Konstrukt des biblischen „Israel“ geprägt.

Einen Schlüssel zur Entscheidung bietet Mi 1 an. Zweifach geht eine Erzählbewegung von Samaria hin zu Juda-Jerusalem (Mi 1,5.9). Der Abschnitt Mi 1,8-16 spricht von einer drohenden Kriegsfurie und wird gewöhnlich der Zeit des Feldzuges von Sanherib gegen Juda zugerechnet.³⁰ Wiederholt werden spezifisch israelitische Bezüge hergestellt. Der von Samaria nach Juda-Jerusalem kommende Schlag trifft ans „Tor meines Volkes“ (Mi 1,9). עַמִּי / „mein Volk“ ist biblisch stets auf „Israel“ bezogen und niemals ein genuiner Titel für Juda.³¹ Mit מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל / „Könige Israels“

²⁶ Schniedewind, Jerusalem; Schniedewind, Bible, 94f. deutet zusätzlich den Namen des Thronfolgers Manasse (2Kön 20,21) und Hiskias Werben im assyrischen Israel für das Jerusalemer Passahfest (2Chr 30,1) für eine proisraelitische Haltung Hiskias. Dagegen bringt Naʿaman, Jerusalem, 36-37, berechnete Einwände vor.

²⁷ Vgl. Schniedewind, Jerusalem, 385-386.

²⁸ Vgl. Mi 2,7; 3,1.9.

²⁹ Nach Kessler, Micha, 163, ist mit dem Partizip von בָּנָה indirekt der König selbst angesprochen (s. a. Andersen/Freedman, Micah, 382).

³⁰ Dazu vgl. Kessler, Micha, 102-103.

³¹ In besonderer Weise rechnen Mi 2,4.8.9; 3,3.5 jedoch den Ehrentitel „mein Volk“ nur den von ihren vermögenden Volksgenossen Bedrängten (bäuerliche Flüchtlinge aus dem südlichen Israel?, vgl. Finkelstein, Settlement, 509) zu.

(Mi 1,14) sind biblisch nie Könige Judas gemeint.³² Die פשעי ישראל / „Abtrünnigkeiten Israels“ (Mi 1,13 vgl. 1,5) sind auch |59| Am 2,6; 3,14 erwähnt und deutlich gegen die פשעי יהודה / „Abtrünnigkeiten Judas“ (Am 2,4) abgegrenzt. Lachisch und Jerusalem gelten als Zentralorte des geistig von Israel-Samaria her wirkenden Unheils (Mi 1,5.13).³³

In Mi 1,2-7 läuft die Linie der Verwerfung vom Kult Samarias zu deren Fortsetzung in Jerusalem. Deutlich werden die erfragten Urheber der פשע / „Abtrünnigkeit Jakobs“ mit den Urhebern der במות יהודה / „Höhen Judas“ parallelisiert (Mi 1,5). Ein solcher Fortbestand israelitischer religiöser Verhältnisse³⁴ in Juda läßt sich aus der „judäischen Redaktion“ in Hos (z. B. Hos 12,1.3)³⁵ und dem Völkerspruch gegen Juda in Am 2,4-5³⁶ ablesen.

Es besteht die Möglichkeit (und gleichermaßen die Gefahr), Mi 1–3 im Kontext der Finkelsteinschen These zu lesen. Die entscheidende Frage lautet, ob man die Rede von Israel und Jakob in Mi 1–3 noch als genuin israelitisch verstehen darf oder ob sie bereits das spätere Konstrukt eines primär judäischen Israels spiegelt.³⁷ Bei dieser Überlegung sind die enge literarische Verzahnung von Hos, Am und Mi und deren Selbstdatierung in das 8. Jh. v. Chr. gleichermaßen zu berücksichtigen.

5. Die Herkunft der Schafaniden

Nach dem Scheitern des hiskianischen Aufstandes (701 v. Chr.) bot, wie Naʾaman zutreffend urteilt³⁸, das 7. Jh. v. Chr. erst unter Josia berechnete Hoffnung auf eine Wiedererweckung der israelitischen Geschichte. Schafan und (sein Onkel?)³⁹ Hilikia mögen altersmäßig ein bis zwei Generationen Josia vorausgegangen sein und waren bildungsmäßig in der Lage,

³² Die einzigen und möglicherweise historisch begründeten Ausnahmen finden sich 2Chr 21,2; 28,19.27, vgl. Strange, Joram.

³³ Der schwierige, singuläre Begriff כבוד ישראל / „Herrlichkeit Israels“ (Mi 1,15) wird von Rudolph, Micha, 49, als Inbegriff der Macht Israels gedeutet, aber von Wolff, Micha, 33, auf den davidischen König bezogen, vgl. Jeremias, Micha, 143; Kessler, Micha, 109.

³⁴ Die mit Hos und Am literarisch eng verknüpfte Samariathematik von Mi 1 muss nicht zwingend antisamaritanische Polemik der Perserzeit spiegeln (so Kessler, Micha, 84f.), da die Samaria-Bezüge in Hos und Am schwerlich perserzeitlich sind. Auch bestand Samaria unter assyrischer Verwaltung nach 720 v. Chr. fort (vgl. Kalah-Prisma Sargons II., TUAT I,4, 382).

³⁵ „Auch Juda ist noch unstet mit Gott, und ‚den Kedeschen‘ hält es Treue“ (Hos 12,1 vgl. Jeremias, Hosea, 148). S. auch Hos 4,5.15; 5,5; 6,11; 8,14; 10,11; 12,3.

³⁶ Auch hier ist deutlich Juda von Israel (Am 2,6ff.) unterschieden. Zur historischen Einordnung der Völkersprüche in die Zeit nach 720 v. Chr. vgl. Kap. 2, 25ff.

³⁷ Die Fragestellung spitzt sich zu, wenn man in Mi 1–3 den Kern historischer Michaüberlieferung enthalten sieht.

³⁸ Naʾaman, Struggle, 18.

³⁹ So Barrick, Politics, 575.

den jungen König seit seinem achten Lebensjahr zu seinem späteren Reformwerk zu beeinflussen.

Die exegetische Frage an Mi 1–3 wird verschärft durch eine kleine Notiz über einen Schafaniden in Ez 8,10–11. Demnach war Jaasanjahu b. Schafan im Jerusalemer Tempel bei einem götzendienerischen Treiben zu beobachten. Außer der besonderen Hervorhebung des Schafansohnes ist in unserem Zusammenhang seine Zuordnung zu den „Ältesten des Hauses Israel“ (Ez 8,11–12) statt zu den vergleichbar handelnden Vertretern des „Hauses Juda“ (Ez 8,17) bedeutsam. Das Ezechielbuch unterscheidet sehr genau zwischen Ältesten von Juda (Ez 8,1) und Ältesten von Israel (Ez 14,1; 20,1), wie auch eine Zeichenhandlung zwischen dem „Haus Israel“ (Ez 4,4–5) und dem „Haus Juda“ (Ez 4,6) differenziert.⁴⁰ Will man nicht diesen erzählerischen Unterschied nivellieren⁴¹, so ist von zwei organisierten Landsmannschaften unter den Exilierten auszugehen.

Da es beide Gruppen sowohl bei Ezechiel in Babylon wie zuhause in Juda gibt, ist die israelitische Landsmannschaft nicht aus den 720 v. Chr. nach Assur deportierten Israeliten gebildet. Die historischen Wurzeln dieser Interessenvertretung liegen in Ezechiels Heimat Juda. Ihr Übergewichtiges Vorkommen in der ezechielischen Überlieferung läßt auf eine gesellschaftliche Dominanz in Juda und im babylonischen Exil schließen. Die israelitische Landsmannschaft in Juda dürfte daher bis in hiskianische Zeit zurückgehen und hatte aus Sicht Ezechiels in Jaasanjahu einen prominenten Unterstützer. Die Positionierung dieses schwarzen Schafes der Familie Schafan in Ez 8 läßt historisch eine israelitische Abkunft der Schafaniden vermuten.⁴² [61]

Mit dieser weiteren literarischen Bezugnahme wird die These von einer Israelitisierung Judas erneut auf biblische Texte verwiesen, auch wenn N. Na’aman urteilt: „Internal biblical research to date has not satisfactorily explained the emergence of the concept of united Israel in biblical historiography“.⁴³

⁴⁰ Vgl. auch Ez 37,15–28. Erinnerung an das historische Israel der Zeit vor 720 v. Chr. bewahren Ez 27,17; 35,10.

⁴¹ Zimmerli, Ezechiel, 1258–1261, orientiert seine Überlegungen zur „Israel“-Rede in Ez an der These, „Israel“ repräsentiere das ganze Gottesvolk, ohne dass er den Zeitpunkt für die Entstehung des mit Juda vereinigten Israels zu klären vermag. So bleibt ihm Ezechiels Motivation zur Differenzierung der beiden Ältestengruppen „nicht durchsichtig“ (1259). Im Gefolge von Zimmerli will Gross, House, die begriffliche Unterscheidung in Ez als Synonyme erklären. Die Schwäche dieser Überlegung liegt darin, das „Haus Israel“ nur mit „Israel“ als dem längst untergegangenen Staat zu identifizieren. Die Vorstellung einer den Staat Israel in Juda überlebenden Landsmannschaft („Haus“) Israel bleibt außer Betracht.

⁴² „[T]he black sheep of a worthy family“ (Taylor, Ezechiel, 99). Diese negative Bewertung eines Mitglieds der Schafanfamilie ist einmalig. Eine benjaminitische Herkunft der Schafaniden (wie Jeremia) vermutet Blenkinsopp, Benjamin, 629.

⁴³ Na’aman, Struggle, 6.

6. Der Anfang des Israelitisierungsprozesses in Juda

Um den Prozeß der Israelitisierung Judas zu verstehen, kann auf eine Deutung der biblischen Überlieferung nicht verzichtet werden. Ihre Problematik liegt daran, Kriterien zu finden, die klar unterscheiden lassen, ob eine „Israel“-Aussage Teil des literarischen Israelitisierungsprozesses ist oder ihr historisch voraus liegt.

In Ez findet „Juda“ gegenüber „Israel“ eine nur verschwindend geringe Erwähnung.⁴⁴ Gottesepitheta sind nur mit „Israel“, nie mit „Juda“ verbunden.⁴⁵ Diese Entwicklung setzt sich in der biblischen Literatur seit der Exilszeit fort. Für Jes 40–66 bildet das „Haus Jakob/Israel“ die gesamtgesellschaftliche Entität.⁴⁶ „Juda“ ist nur eine geographische Bezeichnung der vergangenen oder künftigen Ansiedlung Israels!⁴⁷ 1Sam–2Kön leisten zwar erstmals eine Synchronisierung der Monarchiegeschichte Judas und Israels.⁴⁸ Jedoch zeigt das Textmaterial, dass für 1Sam–2Kön Juda und Israel bereits eine nationale Einheit bilden. Neben dem auf eine Verwandtschaft hinweisenden erzählerischen Befund (z. B. 1Kön 12,23–24) ist dafür die Tatsache zu werten, dass der st. cs. בני / „Kinder“ nur mit „Israel“ verknüpft ist, aber dem Gesellschaftsverbund „Juda“ vorenthalten wird.⁴⁹ Später reduziert 1–2Chr die Monarchiegeschichte „Israels“ auf die Geschichte Judas und erwähnt das historische [62] Israel nur, soweit es für die judäische Geschichte unverzichtbar erscheint. Die Rede von „Juda“ gewinnt erst in persischer Zeit neues Gewicht, als sie sich mit Bewohnern und Ereignissen in der Provinz Yehud verbindet.⁵⁰ So läßt sich die von Naʿaman mit der Exilszeit angesetzte untere Grenze für den Israelitisierungsprozeß literarisch bestätigen.

⁴⁴ Nach Zimmerli, Ezechiel, 1258, stehen 186 Belege „Israel“ 15 Belegen „Juda“ gegenüber.

⁴⁵ Diese „israelitische“ Perspektive gilt, mit zwei Ausnahmen, für den gesamten Tanach. Eine mit der Inschrift von Kh. Beit Lei (um 700 v. Chr.) vergleichbare Gottesaussage („die Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems“) findet sich nur in 2Chr 32,19, um die Rede assyrischer (!) Heerführer zusammenzufassen („sie redeten wider den Gott Jerusalems“), und im Schreiben des Perserkönigs Artaxerxes (Esr 7,19). Sie entspricht nicht dem biblisch tradierten Gottesverständnis (Tsevat, ירושלם, 936). Von „Gott in Jerusalem“ sprechen nur die nachexilischen Texte Esr 1,3; 4,24; 5,2.16; 6,18; Dan 5,3.

⁴⁶ Jes 46,3; 48,1; 63,7. Zur „Israel“-Problematik in Jes s. Kratz, Book.

⁴⁷ Jes 48,1; vgl. Jes 40,9; 44,26; 65,9.

⁴⁸ Kratz, Staat, 8–12.

⁴⁹ Die Ausnahme von 2Sam 1,18 (Einleitung zum Bogenlied) deutet auf die Übernahme von Traditionsgut hin. Vgl. בני יהודה / „Kinder Judas“ hingegen in Hos 2,2 und Jer 7,30; 32,30.32; 50,4.33.

⁵⁰ Als Staatsname ist „Juda“ feminin in Jer und erneut in Joel 4,20, Mal 2,11. Von „Kindern Judas“ spricht Joel 4,6.8.16. 1–2Chr unterscheidet erzählerisch „Kinder Israels“ und „Kindern Judas“, jedoch bildet der Begriff „mein Volk (Israel)“ ihre religiöse Einheit ab.

Für die Suche nach dem frühesten Anfang einer Israelitisierung Judas bieten sich neben Mi vor allem die entstehungsgeschichtlich miteinander verwobenen Prophetenschriften Hos und Am an.⁵¹ Sofern diese „kleinen Propheten“ literarisch den Anspruch erheben, Überlieferung aus Israel vor 720 v. Chr. zu tradieren, überschreiten sie prinzipiell die historisch-kritisch gesetzte Obergrenze. Damit stellt sich wie zu Mi die Frage, ob oder in wie weit ihre Texte von dem Israelisierungsprozeß für Juda betroffen wurden. Insbesondere nötigt Na’amans These, Josia habe im Betheler Tempelarchiv Rollen von Amos und Hosea gefunden, zur Frage, ob die Texte Spuren einer josianischen oder vorjosianischen Bearbeitung erkennen lassen. Soweit Kritik am Heiligtum von Bethel zur ältesten Überlieferung von Hos und Am gehören soll⁵², wäre zu klären, mit welchem Interesse diese Kritik gerade in Bethel bis in Josias Zeiten tradiert worden wäre.

7. Das Bild von Hos 1,2–2,3

Angesichts vieler im Detail zu klärender Fragen konzentriere ich mich nachfolgend auf Hos. Unbestritten liegen die Ursprünge von Hos in Israel. So muss das überlieferte Textgut vor dem babylonischen Exil Judas die Exilierung Israels in assyrischer Zeit erfahren haben. Erst danach wurde es Teil der judäischen Tradition.⁵³ Prinzipiell könnten beide histo[63]rischen Katastrophen einen literarischen Niederschlag in Hos gefunden haben.

Spuren eines judäischen Exils nach 720 v. Chr. sollen an Hos 1,2–2,3 gezeigt werden. Dieses Wort über die Namensgebung für Hoseas Kinder zeichnet sich darin aus, dass es über eine wechselseitige Beziehung von Israeliten und Judäern spricht und literarisch grundsätzlich beanspruchen kann, eine Überlieferung aus dem 8./7. Jh. v. Chr. zu sein.

In Hos 2,2 werden die בני יהודה / „Kinder Judas“ von den בני ישראל / „Kindern Israels“ (auch Hos 3,1.4-5; 4,1) unterschieden. Hingegen wird in Hos 4,4–14,10 nur von „Israel“ und „Juda“ gesprochen; beide Größen sind auch hier deutlich verschieden. Das Spruchgut dieses zweiten Teils läßt zwei Streitreden (Hos 4,4–10,15; 12,1–14,1) erkennen, die an einen anonymen Adressatenkreis gerichtet sind.⁵⁴ Hos 11 und 14 zeigen die Aufnahme alter Worte und deren Verarbeitung zu neuen Hoffnungsworten an die gleichgebliebenen Adressaten angesichts einer bereits eingetretenen Kata-

⁵¹ Literarisch ist Hos älter als die historisch frühere Amosüberlieferung, vgl. Jeremias, Anfänge. Zum gleichfalls interessanten Text von Protojesaja zur Frage der Israelitisierung Judas vgl. Kratz, Book.

⁵² Pfeiffer, Heiligtum, 209 rechnet zumindest Hos 8,5aα.6b; 10,5-6a zum prophetischen Spruchgut. Am 7,10-17 deutet Utzschneider, Amazjaerzählung, 101, „nicht sehr weit von der Erfahrung des Endes von 722 entfernt“. Noch früher datiert Schmidt, Amazja, diese Passage.

⁵³ Dies betont Holt, Past, 23, als Herausforderung an jede exegetische Reflexion zu Hos.

⁵⁴ Vgl. Schütte, Gerechtigkeit. Beide Reden schließen mit einem Drohszenario.

strophe.⁵⁵ Hos 1–3 zeigt sich wegen eines klaren Bezuges auf David (Hos 3,5), wegen Hos 2,2 und der fehlenden Erwähnung von Samaria und Ephraim als spätere Textzufügung. Hos 4,1–3, trotz seines abweichenden Sprachgebrauchs zu Unrecht allgemein genuin zu Hos 4–14 gerechnet, hat die Funktion, das nachfolgende, an anonyme Adressaten gerichtete Spruchgut auf jene höhere Ebene zu heben, auf der es nunmehr wie Hos 1–3 an alle „Kinder Israels“ gerichtet erscheint.

J. Jeremias hat den Aufbau der Geburtsberichte in Hos 1,2–2,3 beschrieben.⁵⁶ Während sich die einzelnen Berichte ständig verknappen, steigert sich die Androhung – auch unter einem zeitlichen Aspekt. Droht erstens ein baldiges Ende des Königshauses Jehus und zweitens die bevorstehende Verwerfung des „Hauses Israel“, so ist drittens eine Verwerfung der Gemeinschaft Hoseas als „Nicht-mein-Volk“ bereits wirksam geworden (Hos 1,4.6bα.9). Die Namensgebung wurde Hos 1,5.6bβ.7; 2,1–3 dreifach durch eine Ankündigung erweitert, deren Achtergewicht leicht erkennbar ist.

Hos 1,5 bekräftigt das kommende Ende der königlichen (Schutz-) Macht in Israel. Hos 1,6bβ.7 verknüpft ein neues Erbarmen über das „Haus Israel“ mit einem Erbarmen über das „Haus Juda“ dergestalt, dass Gott durch Gotteskraft retten wird.⁵⁷ Damit wird die Aussagelinie |64| von V. 5 fortgeführt und zweifach erweitert: Hilfe kommt nichtmilitärisch von Gott und schließt auch Juda ein.

Hos 2,1 deutet das zuvor genannte „Nicht-mein-Volk“ als Bezeichnung der „Kinder Israels“, die künftig zahllos werden sollen. Zusätzlich sollen sie במקום / „an dem Ort“, wo man sie „Nicht-mein-Volk“ nennt, „Kinder des lebendigen Gottes“ genannt werden. Die hebräische Ortsangabe kann als unspezifische Lokalisierung mit „dort“ übersetzt werden. Die meisten Ausleger tendieren jedoch dahin, einen bestimmten Ort vorzuschlagen.⁵⁸ Für einen sakralen Versammlungsort spricht die neue Titulatur der Israeliten.⁵⁹ Ebenso unbezeichnet bleibt die Gruppe jener, welche die Umbenennung vollziehen.

Hos 2,2 führt eine neue Aktion und einen neuen Gruppennamen ein. Die „Kinder Judas“ versammeln sich mit den „Kindern Israels“, setzen sich ein gemeinsames Oberhaupt und ziehen herauf aus dem Land. Der als Pendant zu den „Kindern Israels“ gebildete und in Hos singuläre Begriff „Kinder

⁵⁵ Zu Hos 14,9 vgl. Hos 4,17 und Schütte, *Gerechtigkeit*, 137–138; zur Anknüpfung von Hos 11,7–11 an 11,1–6 vgl. Vielhauer, *Hosea*, 39–42.

⁵⁶ Jeremias, *Hosea*, 29.

⁵⁷ Der כִּי-Satz Hos 1,6bβ ist mit Yee, *Composition*, 66f., und Weider, *Ehmetaphorik*, 25–29, als eigentlicher Anfang des mit *Nota accusativi* beginnenden V. 7 aufzufassen. LXX versteht Hos 1,6bβ als Bekräftigung von Gottes Erbarmungslosigkeit; s. auch Jeremias, *Hosea*, 24 Anm. 1.

⁵⁸ Z. B. Mays, *Hosea*, 32: „Jesreel“; Andersen/Freedman, *Hosea*, 203: „das Land“ (Israel); s. auch Schütte, *Gerechtigkeit*, 173.

⁵⁹ So nur noch Jos 3,10 und in den Korach-Psalmen 42,3; 84,3. Zu מקום als Wohnort Gottes vgl. Hos 5,15 und Gamberoni, *מקום*, 1118–1125.

Judas“ läßt eine klare Unterscheidung von Israeliten und Judäern in der gemeinsamen Unternehmung erkennen. Die erst jetzt erfolgende Erwähnung der Judäer legt deren Identifizierung mit der in V. 1 namenlos gebliebenen Gruppe nahe, welche die Umbenennung der Israeliten vollzieht. Anders als Hos 1,6bβ.7 werden die Judäer nunmehr betont vor den Israeliten genannt. Die Aufmerksamkeit der Lesenden wird von den Israeliten weg hin zu den Judäern gelenkt. Das „gemeinsame Haupt“ gilt allgemein als Chiffre für einen gemeinsamen König. Wenn hier der Königstitel „bewußt vermieden“⁶⁰ wurde, so bestehen diese Gründe jedoch für Hos 3,5 nicht mehr. Dort werden die „Kinder Israels ... David, ihren König“ suchen.

In Hos 2,2 mündet die Vereinigung von Judäern und Israeliten in einen neuen Exodus (עֲלֶה מִן־הָאָרֶץ). Findet sich das Exodusmotiv bereits in Hos 13,4-5 (vgl. Hos 9,3.6), so ist es dort verbunden mit dem Gedanken, dass Gott die Befreiungstat aufhebt. Wie Hos 2,2 verkündet Gott in Hos 2,17 einen erneuten Exodus. „Mutter“ Israel soll aus der Wüste durch das Achortal in das nördlich gelegene fruchtbare Land einziehen (עָלָה *gal*). So zeigen sich Hos 2,2 und 2,4ff. gedanklich eng verwandt. [65] Die Rolle des Achortales, zwischen Jericho und Ai auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin gelegen, in dem neuen Exodus klingt nur noch Jes 65,10 an. Hos 2,2 beschließt mit einem Bezug zum Ortsnamen des Erstgeborenen Hoseas („Jesreel“) die Vollendung des erneuten Exodus in das Land Israel.

Hos 2,3 greift die Namen der übrigen Kinder Hoseas auf. „Sagt zu euren Brüdern ‚Mein Volk‘ und zu euren Schwestern ‚Erbarmen‘“. Damit wird die Intention von Hos 1,6bβ.7; 2,1 unterstrichen, die im Namen der Kinder enthaltene Negation aufzuheben. Unbezeichnet ist jedoch, wer in V. 3 angesprochen ist, um „Nicht-mein-Volk“ und „Nicht-Erbarmen“ neu zu würdigen (vgl. V. 1). Zudem ist aus den zwei Kindern eine größere Kinderschar geworden. Diese Ausweitung legt nahe, die zu bezeichnenden Kinder mit den „Kindern Israels“ (V. 1-2) zu identifizieren. Für die Adressaten des Aufrufs bieten sich nur die „Kinder Judas“ (Hos 2,2) an.^{60a}

Es läßt sich zusammenfassen: der Grundbestand der Erzählung ist dreimal in einem deutlich israelitischen Kontext verankert. Seine Verwerfungen kündigen den Untergang von Institutionen bzw. gesellschaftlichen Entitäten des Staates Israel an (Hos 1,4.6bα.9). Diese Linie wird von der redaktionellen Ergänzung für das Königtum bestätigt (Hos 1,5). Für die Repräsentanz Israels („Haus Israel“) wird eigene Hoffnung mit Hoffnung für Juda verknüpft. Damit ist die pro-israelitische Redaktion zugleich pro-judäisch erweitert (Hos 1,6bβ.7). Für die Israeliten insgesamt wird (an einem namenlosen Ort) eine Wendung zum Guten nicht nur mit den Judäern

⁶⁰ Jeremias, Hosea, 35; Weider, Ehemetaphorik, 71, deutet das „Haupt“ im Exoduskontext von Hos 2,2 auf einen „zweiten Mose“.

^{60a} Zu einer korrigierten Bestimmung des Adressaten s. Schütte, Autorbewußtsein, 135–136.

(und einem gemeinsamen König) verknüpft, sondern zusätzlich mit einem Appell an Judäer beschlossen (Hos 2,1-3).

8. Historische Einordnung von Hos 1,2–2,3

Es darf uns an dieser Stelle genügen, allein solche Datierungen zu betrachten, die für den Gesamttext in seiner Endgestalt angenommen werden.⁶¹

Bei der (nach-)exilischen Datierung von Hos 1,2–2,3 in seiner Endfassung ist bislang nicht grundsätzlich diskutiert worden, ob neben der (nach-)babylonischen Zeit auch ein israelitisches Exil in Juda den geistigen Hintergrund des Textes liefern könnte. Die Rede von den „Kindern [66] Judas“ ist ein uneindeutiges Indiz, da sie in vorbabylonischen wie in nachbabylonischen Textzusammenhängen sinnvoll erscheint. Eine Abhängigkeit des Motivs „Achortal“ (Hos 2,17) von Jes 65,10 ist auch in umgekehrter Richtung zu begründen.⁶² Ebenso kann eine dtr. Begrifflichkeit⁶³ bereits von den ersten Tradenten des Hos entwickelt worden sein. Die historische Entwicklung des Traditionszusammenhangs zwischen Hos und Dtn ist noch ungeklärt.

Eine pro-samari(t)anische Interpretation⁶⁴ von Hos 2,1-3 muss voraussetzen, dass Hos bereits Teil der judäischen Überlieferung ist und das Konstrukt des biblischen Israels besteht. Der unverkennbar israelitische Bezug der alten Textvorlage wäre von einer Redaktion, die das Konstrukt eines judäischen „Israel“-Vertretungsanspruches durchbrach, auf Samaria als Erbe des „Israel“-Titels bezogen worden. Die Zielrichtung der Hoffnungsansage für Samaria-„Israel“ wäre zugleich ein innerjudäisches Votum für ihre Anerkennung in Juda-Jerusalem. Diese historische Sicht ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Eine solche Umdeutung des „Israel“-Begriffes wäre zeitlich sehr begrenzt und erfolglos geblieben⁶⁵, da die spätere jüdische Literatur den Israeltitel wieder für Judäer / Juden reklamiert. Ferner ist eine samariafreundliche Position neben der viel deutlicheren Samariapole-

⁶¹ So vermutet Jeremias, Hosea, 34, dass die Texterweiterungen zu den drei Namensdeutungen Hos 1,5.7; 2,1-3 sukzessive entstanden. Yee, Composition, 68–72 legt einleuchtend dar, dass die Wiederaufnahme aller drei Namen der Kinder Hoseas in Hos 2,2-3 (vgl. Hos 2,24-25) eine zweite Redaktionsebene nach Hos 1,5.6bß.7; 2,1 repräsentiert, die den Anschluss von Hos 2,4ff. ermöglicht. In diesem Fall erschließt Hos 2,2-3 das Verständnis für Hos 1–2 als ältestem Vorspann zum hos. Spruchgut.

⁶² So Gaß, Hosea, 179–180.

⁶³ Vgl. Yee, Composition, 91; Vielhauer, Hosea, 138–139.

⁶⁴ Jeremias, Hosea, 36: aus vornehemianischer Zeit; Rudnig-Zelt, Hoseastudien, 273: um die Zeit des samaritanischen Schismas.

⁶⁵ Rudnig-Zelt, Hoseastudien, 77–78, deutet בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in Hos 2,1 nachbabylonisch bereits auf Israel einschließlich Juda bezogen, in der redaktionellen Ergänzung von Hos 2,2 gezwungenermaßen nur noch auf Israel (= Samaria) bezogen. Dabei repräsentiere Hos 2,2 eine mittlere, samariafreundliche Redaktion zwischen einer älteren und einer jüngeren samaria-polemischen Redaktion in Hos (ebd. 271–273).

mik erklärungsbedürftig.⁶⁶ Drittens werden die Anfänge des samaritanischen Schismas ab der persischen Zeit oder hellenistischen Zeit schwankend datiert⁶⁷; sicher ist nur der 128 v. Chr. durch die Zerstörung des Tempels auf dem Garizim gesetzte Zeitpunkt der Trennung. Da literarisch Hos 3 die Erzählung von Hos 1 voraussetzt und in Hos 3,5 einen davidischen König als Ziel der „Kinder Israels“ benennt, müssen die Befürworter einer pro-samaritanischen Redaktion in |67| Hos 2,1-3 noch starke und sehr unterschiedliche Bearbeitungen am überlieferten Hos in spätester Zeit erwarten.⁶⁸

Anders datiert G. A. Yee Hos 2,2-3 als Prolog zu Hos 2,4ff. in die Zeit erwachender Rückkehrhoffnung während des babylonischen Exils.⁶⁹ Sie versteht Hos bereits als Teil der judäischen Tradition. Die frühere, gegen Israel gerichtete Kritik habe der Redaktor in eine neue, Juda einschließende Hoffnung verwandelt.

Nun läßt sich diese theologische Perspektive nicht durch den Sprachgebrauch in Dtrjes belegen, bestenfalls beim frühexilischen Ez.⁷⁰ Die deutliche Erinnerung an eine von Juda unterschiedene Bevölkerungsgruppe „Israel“ existiert in Ez, und noch häufiger im spätvorexilischen Jer. Nach Jer ist das „Haus Israel“ hoch im Norden exiliert, seine Rückkehr, ja Rückholung durch das „Haus Juda“ wird erhofft.⁷¹ Wie in Ez ist eine Identifizierung mit dem „Haus Juda“ ausgeschlossen; vielmehr wird die „Verwandschaft“ beider Völker als משפחות / „Sippen“ oder als „Schwestern“ näher bestimmt.⁷² Doch auch im Staat Juda besteht das „Haus Israel“ neben dem „Haus Juda“.⁷³ So zeichnet Jer das Bild zweier unterschiedener, doch genealogisch eng verwandter Landsmannschaften. Sie teilen sich in gleichgeartete Schuld und gemeinsame Hoffnung. Die Anrede von Israeliten überwiegt vor der judäischen Adressaten. „Juda“ ist in Jer eindeutig stets feminin bestimmt und wie erneut in nach-babylon-exilischer Literatur (Joel 4,20; Mal 2,11) als Landesname verstanden.

⁶⁶ Wenn keine triftigen Argumente hindern, Samariapolemik nahe zur frühesten Samaria-kritik (Hos 10,7; 14,1) zu stellen, so kann, zumal Samaria nach 720 v. Chr. fortbestand, die nach-babylon-exilische Samariapolemik durchaus in älteren Texten eine Vorlage und Rechtfertigung gefunden haben.

⁶⁷ Dazu s. Knoppers, Question, 265–289.

⁶⁸ Antisamaritanische Bearbeitungen im Pentateuch (zur bekannten Garizim-Thematik vgl. Schenker, Samareitikon) und den Königsbüchern zeigen hingegen eher kleine und behutsame Eingriffe in deren überlieferten Textbestand, der „kanonische Würde ... wohl schon im 3. Jh. v. Chr.“ besaß (Schenker, Textgeschichte, 187). Vgl. auch die Problemanzeige von Wöhrle, Sammlungen, 450–453, etwaige Redaktionsstufen von Hos mit anderen Schichten im Dodekapropheten zu verzahnen.

⁶⁹ Yee, Composition, 71.90–91.

⁷⁰ Ez 37,15–28.

⁷¹ Jer 3,12.18; 23,8; 31,8.

⁷² Vgl. Jer 3,18; 3,6–15 (vgl. Ez 23); 33,24.

⁷³ Z. B. Jer 18,6 vgl. 12,14; 36,2–3. Zu „Kindern“ Israels und Judas vgl. Jer 32,32; zu Israel neben Juda vgl. Jer 23,6; 33,7.

Wenn Ez und Jer in der Breite ihrer Überlieferung die Koexistenz zweier Landsmannschaften in Juda voraussetzen, von denen Israel ein deutliches Übergewicht besitzt, so sind im Blick auf Hos 2,1-3 zwei Folgerungen zu ziehen. Die Literatur von Jer, Ez über Dtjes zur nach-babylon-exilischen Literatur zeigt das Zusammenwachsen von Israel und [68] Juda zum einen Gottesvolk „Israel“ (mit dem geographischen Stammland Juda) an.⁷⁴ Statt eines in der Josiazeit verfertigten, Juda einschließenden Konzeptes von „Israel“ läßt sich vom ausgehenden 7. Jh. v. Chr. bis zur babylon-exilischen Zeit ein Verschmelzen beider Volkskörper beobachten, dessen Abschluss zugunsten Israels Jes 48,1 markiert. Dieser literarisch erkennbare Prozess ist angesichts der von Finkelstein geschätzten Flüchtlingsmassen aus Israel in Juda⁷⁵ nach fünf bis sechs Generationen seit dem ausgehenden 8. Jh. v. Chr. auch demographisch nicht unwahrscheinlich.

Bereits Protojesaja zeigt in seinen ältesten Texten nach R. G. Kratz ein frühes Stadium der Israelitisierung judäischer Überlieferung. Wenn Kratz „Israel“ in Protojesaja bereits als eine „theological entity“⁷⁶ zu fassen vermag, so ist als Voraussetzung für diesen Textbefund das Wirken israelitischer Prophetietradenten in Juda nach 720 v. Chr. anzunehmen, die jesajanische Prophetie für ihre Zwecke sammelten. Wie konnte es dazu kommen? Hos 2,1-3 spiegelt einen Veränderungsprozess, der Israeliten und Judäer gleichermaßen betraf. Beispiellos in schriftprophetischer Literatur beschreibt Hos 2,1-3 für Israeliten eine nachstaatliche Konfliktsituation, die in der Haltung von Judäern am Ende des 8. Jh. v. Chr. begründet gewesen sein muss. Dass wir allein die israelitische Perspektive kennen, weist auf eine erfolgreiche Lösung des Konfliktes durch die Tradenten von Hos hin.

Literarisch fügt sich diese historische Annahme in das Gesamtbild von Hos ein. Hos 4,4–14,10 ist älter als Hos 1,1–4,3, trägt aber bereits die Spuren eines historischen Umbruchs in Israel (Hos 11; 14) und der „judäischen Redaktion“, die durch kleine Textveränderungen schriftprophetische Anklagen auch auf Juda richtet.⁷⁷ Hos 1,6bβ.7; 2,1-3 bezieht erstmals judäische Entitäten positiv auf israelitisches Geschick.

Alter und neuer Name für die Israeliten (Hos 2,1) zeigen deutlich den religiösen Kontext der verhandelten Sache an. Dies legt nahe, den namenlosen Ort der Umbenennung primär als einen judäischen Kultort zu identifizieren, unter denen Jerusalem als Hauptort der Judäer (Hos 1,7; [69] 2,2)

⁷⁴ Die breite Streuung der Aussagen und die lineare Entwicklung von Jer zu Ez und Dtjes erlauben es, mögliche Einflüsse durch redaktionelle Tätigkeiten hintan zu stellen.

⁷⁵ Vgl. Finkelstein, *Settlement*, 510–511.

⁷⁶ Kratz, *Book*, 111, vgl. 115–116. Kratz stellt in großer Klarheit die Verwendung des „Israel“-Titels in Jes und dessen problematische Implikationen in einer judäischen Tradition heraus; s. a. Kratz, *Staat*, 16–17.

⁷⁷ Die redaktionelle Erweiterung der israelitischen Perspektive um „Juda“ zeigt an, dass Hos das Konstrukt des biblischen Israel noch unbekannt war (vgl. Naumann, *Erben*, 175)! Insbesondere Hos 10,11; 12,1.3 weisen auf eine juda-exilische Redaktionstätigkeit zur Integration der Hoffnungsworte von Hos 11 hin.

hervorragt.⁷⁸ Die erzählerische Herleitung der Israeliten von dem Drittgeborenen Hoseas verweist zugleich darauf, dass die Tradenten der prophetischen Literatur einen ideologischen Anspruch auf Israel vertraten. Derselbe im Kult und religiöser Unterweisung beheimatete Personenkreis läßt sich auch für den ursprünglichen Adressaten- und späteren Tradentenkreis von Hos 4,4–14,10 beschreiben.⁷⁹ Dies unterstreicht eine kontinuierliche Tradition der israelitischen Hoseaüberlieferung bis in den judäischen Kontext hinein.

Die in Hos literarisch zuletzt eingefügte Erzählung Hos 3 ist sprachlich stark jeremianisch geprägt und kann auch historisch ins ausgehende 7. Jh. v. Chr. passen.⁸⁰ Das offene Werben um Israel für einen davidischen König (Hos 3,5) erscheint in dieser Zeit plausibel, wenn damit die von den Schafaniden mitgetragene Josianische Reform unterstützt werden sollte. In der Frühzeit des judäischen Exils ließ Mi 3,10 noch eine versteckte Kritik am „Baumeister von Zion“, dem König, und seinen Umgang mit Israeliten erkennen.

9. Die Entwicklung des biblischen „Israel“

Die schriftprophetischen Bücher des Tanach lassen erkennen, wie sich durch israelitische Texttradenten das biblische „Israel“-Bild allmählich entwickeln konnte.

Als israelitische Flüchtlinge die oppositionell-theologische Überlieferung von Worten des israelitischen Hosea auf judäisches Hoheitsgebiet reteten, begann auch eine theologische Reflexion des Untergangs Israels. Da der Schriftprophet historisch recht behalten hatte, konnten seine Tradenten eine Verarbeitung der Katastrophe und die Integration der Flüchtlinge in Juda vorantreiben. Sie schufen mit Hos und Am israelitische Literatur im judäischen Exil.

In Juda galten israelitische Schreibkundige als begehrte Fachleute und dürften bald Schlüsselrollen in der höheren Gesellschaft Judas und im geistigen Leben des Landes besetzt haben. Dabei zeigen Hos, Am und wahrscheinlich auch Mi, dass bei aller Bereitschaft zur Integration in diesem schriftgelehrten Kreis weiterhin ein kritisches religiöses Potential erhalten blieb, welches die judäische Politik dieser frühen Exilszeit nicht einfach hinzunehmen bereit war. [70]

⁷⁸ Hos 1,6bβ.7 kann als Reflex auf Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem von 701 v. Chr. interpretiert werden.

⁷⁹ Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 89.124–125.150.

⁸⁰ וְעַתָּה אֵלֹהִים אֲחֵרִים prophetisch nur Jer, zu אֲשִׁישִׁי עֲנִיִּים vgl. Jer 7,18; 44,19. Hos 3,1.3 betont, dass Hosea eine erneute Symbolhandlung vollzieht, die auf eine lang andauernde Exilszeit der Israeliten verweist. Sie betrug zur Zeit Jeremias rund 100 Jahre.

Seit dem Untergang Israels 720 v. Chr. und Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem 701 v. Chr. bezeichnen rund 100 Jahre die Zeitspanne, in der israelitische Exiltheologen ihre theologische („proto-dtr.“⁸¹) Sprachfähigkeit weiter entwickelten. Im 7. Jh. v. Chr. wurde David zur einigenden Gestalt für judäische und israelitische Traditionen stilisiert.⁸² Den Schafaniden mit ihrem Parteigänger Jeremia gelang es unter Josia, die israelitische Exiltheologie zur staatlichen Anerkennung zu bringen und ihre Verfestigung bis in das babylonische Exil Judas hinein zu fördern. Dabei halfen das demographische Gewicht israelitischer Flüchtlinge in Juda, eine grundsätzliche Bejahung des Königtums durch die schriftgelehrten Traditionsbewahrer israelitischen Ursprungs⁸³ sowie deren Einfluss auf die politischen Entscheidungsprozesse der Führungsschicht Juda-Jerusalems. Das babylonische Exil verstärkte den Impuls der israelitischen Exiltheologie, verwischte die Unterscheidung in judäische Bevölkerung und israelitische Landsmannschaft Judas und integrierte ihre Überlieferung in deren Traditionsstrom.⁸⁴ |71| |72|

⁸¹ So das Urteil zur Prophetentheologie in Hos, Am, Mi von Jeremias, Tradition, 144. Zur Problematik „dtr.“ Attribuierungen in der Forschungsgeschichte vgl. Lohfink, Bewegung.

⁸² Ein klares Signal für diesen Zeitraum setzt Hos 3,5. Für Deuterocesaja hat bereits Gott selbst die Rolle des einigenden Königs für Israel übernommen (Jes 43,15 vgl. Kratz, Book, 106). Möglicherweise entwickelte sich der Gedanke des archäologisch nicht fassbaren Großreichs Davids (vgl. Huber, Großreich) seit dem 7. Jh. v. Chr. zusammen mit dem Konstrukt des biblischen Israels, um der judaexilischen Hoffnung der Israeliten auf Rückgewinnung der Heimat in „David, dem König Israels“ eine geeignete Vision zu geben.

⁸³ Schütte, Gerechtigkeit, 155–163.

⁸⁴ Das hier beschriebene historische Szenario findet Unterstützung durch Arbeiten von B. Weber (z. B. Weber, Asaph-Psalter; Weber, Psalm 78). Mit seiner Auslegung der Asaphpsalmen als israelitische Reflexion der Katastrophe von 720 v. Chr. in Juda im frühen 7. Jh. v. Chr. und als Kernpsalmen des Psalters leistet Weber einen eigenständigen Beitrag, um israelitischen Schriftgelehrten im judäischen Exil eine Schlüsselrolle im Werden des Tanach zuzuerkennen.

Kapitel 2

Israels Exil in Juda und die Völkersprüche in Am 1–2*

In diesem Aufsatz werden Beobachtungen zur literarischen Gestalt von Am 1,3–2,16 und Einsichten in historische Entwicklungen im syropalästinischen Raum während der neuassyrischen Vorherrschaft zusammengeführt. Es wird begründet, warum die Völkersprüche eine israelitische Sicht auf den Untergang ihres Staates (720 v. Chr.) beschreiben, die in Juda, dem Land der Zuflucht, verfasst wurde.

1. Zur literarischen Gestalt der Völkersprüche

Der formale Aufbau der Sätze zeigt Damaskus-, Philister-, Ammon- und Moabspruch einerseits, Tyrus-, Edom- und Judaspruch andererseits zusammengehörig. Es gilt weithin als konsensfähig, dass die ersten vier Sprüche auf sieben erweitert wurden.¹ Dabei wurden die Querbezüge in der älteren Vierergruppe aufgebrochen und neue Verbindungen geschaffen. Tyrus- und Edomspruch geben nun Ammon- und Moabspruch zweitrangige Bedeutung. Angesichts der drei Paarbildungen lenkt der überschüssige siebte Judaspruch auf den Israelspruch hin. Obwohl der abschließende Israelspruch nach seiner Eröffnung das knappe Schema der Völkersprüche verlässt, gilt er weithin als Skopus der Völkerspruchreihe. Da die Völkersprüche in der vermuteten ersten wie in ihrer letzten Gestalt sehr ineinander verwoben sind, ist ein kompositioneller Entwurf in zwei Schritten wahrscheinlicher als ein sukzessives Wachstum.

2. Historische Anhaltspunkte in den Völkersprüchen

Knappheit und Stereotypie der Völkersprüche grenzen die Möglichkeiten ein, ihre Aussagen mit ausserbiblischem Wissen zu verknüpfen. Mit den sieben Staaten sind alle Nachbarn des Staates Israel benannt. Eine geographische Reihenfolge ist nicht eingehalten.

Im Folgenden wird der Zeitraum zwischen 800 und 552 v. Chr. betrachtet. Ich nehme an, dass ein originales Amoswort kaum länger zurückliegen-

* Erstveröffentlichung: Bib. 92 (2011), 528–553.

¹ So Wöhrle, Sammlungen, 93.98, und Arneth, Komposition, 249–263, auf dessen Ausführungen ich mich stütze.

de Ereignisse erinnern würde. Wiederum beendete spätestens die babylonische Beherrschung des syropalästinischen Raumes die staatlichen Strukturen in der Am 1,3–2,16 beschriebenen Gruppierung.

2.1 Der Moabspruch (Am 2,1-3)

Der Moabspruch ist am wenigsten historisch ergiebig. Das Sakrileg der gestörten Totenruhe fällt aus der Reihe der vorhergehenden Anklagen. Es gibt keine weiteren Informationen über das Ereignis. Archäologisch gibt es Hinweise auf kriegerische Auseinandersetzungen im moabitisch-edomitischen Grenzgebiet. Die tribalen Strukturen in Moab entwickelten seit dem 9. Jh. v. Chr. nationalstaatliche Tendenzen.² So erwähnt die Meša-Stele ein Kemosh-Heiligtum im Am 2,2 genannten Kerijoth.³ Seit Tiglath-Pileser III. (745–727 v. Chr.) waren Moabs Könige fest unter assyrischer Oberherrschaft. Sie blieben aber relativ selbständig. Es oblag ihnen, auf die nomadischen Stämme der Region einzuwirken und die Handelsrouten für Assur offenzuhalten.⁴ Lachisch-Ostrakon Nr. 8 erwähnt letztmalig einen König von Moab um 587 v. Chr.⁵

2.2 Der Ammonspruch (Am 1,13-15)

Auch zum Ammonspruch sind nur allgemeine Feststellungen möglich. Ammon beherrschte mit seiner Am 1,14 genannten Hauptstadt Rabba die *via regis*, die aus der Araba nach Syrien führte. Der erste bekannte ammonitische König erscheint in einer Tributliste Ti|529|glath-Pilesers III.⁶ Im 7. Jh. v. Chr. blüht das Land unter assyrischer Oberherrschaft auf. Eine assyrische Tributliste aus dem letzten Drittel des 8. Jh. v. Chr. verzeichnet einen Tribut von 2 Minen Gold aus Ammon, 1 Mine Gold aus Moab und nur 10 Minen Silber aus Juda.⁷

Biblisch erhofft Jes 11,14, dass nach einem Ende der Feindseligkeiten zwischen Juda und Israel beide Völker gegen die Philister im Westen und die offensichtlich unabhängigen Edomiter, Moabiter und Ammoniter im Osten erstarken. Am Ende der assyrischen Oberherrschaft deuten Bündnisverhandlungen mit Juda (Jer 27,3) sowie die Beteiligung des Baalis von Ammon am Mordkomplott gegen Gedalja (Jer 40,14; 41,10.15) auf eine den Babyloniern feindlich gesonnene ammonitische Politik. Die in Am 1,13

² Gass, Moabiter, 305–306; s. auch Lipiński, Skirts, 319.

³ KAI I, 181 Zeile 12–13.

⁴ Vera Chamaza, Moab, 127–132.

⁵ Renz/Röllig, Handbuch I,1, 428; vgl. auch Jer 27,3. Zum Verschwinden des Staates Moab im 6./5. Jh. v. Chr. vgl. Vera Chamaza, Moab, 115–119.

⁶ Tadmor, Inscriptions, 170, Summ. 7 rev., Linie 10'; vgl. Hübner, Ammoniter, 189.

⁷ Gass, Moabiter, 126–127; s. auch Lipiński, Skirts, 313–314.

genannten Kriegereignisse in Gilead sind unspezifisch. Sie verweisen auf ähnliche Anschuldigungen im Damaskusspruch.

2.3 Der Damaskusspruch (Am 1,3-5)

Mit Aram-Damaskus steht ein alter Erzfeind Israels an erster Stelle der Völkersprüche. Die Nennung Hasaels (ca. 843–796 v. Chr.) und seines Sohnes Ben-Hadad (ca. 796–770 v. Chr.) in Am 1,4 sind als Bezeichnungen des Damaszeners Herrscherhauses zu verstehen und geben nur ein Datum *post quem*. Die Eroberung von Aram-Damaskus durch Tiglath-Pileser III. ca. 732 v. Chr. beschreibt in etwa die untere zeitliche Grenze für die Ereignisse in Gilead (Am 1,3).

Viele Zeichen sprechen dafür, dass Rezin von Damaskus die letzte Blüte Israels unter Jerobeam II. verwelken ließ. Rezin strebte offenbar ein Großreich an, in das die palästinischen Nachbarstaaten eingebunden werden sollten. Die biblischen Nachrichten über den syrisch-ephraimitischen Krieg zeigen eine Anbindung Edoms und Ammons an Damaskus.⁸ Pekach von Israel ist Rezins Juniorpartner im Feldzug gegen Ahas von Juda (2Kön 15,37; Jes 7,1.4-5.8-9). [530] Möglicherweise war Pekach nur ein Marionettenkönig von Rezins Gnaden. Darauf deutet die gileaditische Hausmacht, die Pekach zu putschen half (2Kön 15,25). Die Annexion und Integration der eigentlich israelitischen Gebiete in Transjordanien und Galilaa in assyrisches Reichsgebiet 732 v. Chr. machen es wahrscheinlich, dass diese Regionen damals faktisch unter Damaszeners Einfluss standen.⁹ Die Bildung der assyrischen Provinz Dor aus dem ehemals israelitischen Küstengebiet und die Einnahme von Gaza durch Tiglath-Pileser III. werden vor allem den wirtschaftspolitischen Interessen Assurs geschuldet gewesen sein.¹⁰ Es ist jedoch auch möglich, dass die philistäischen Städte mit Rezin kooperierten (Jes 9,10-11; 11,14) und Israels Macht in jenen Jahren tatsächlich sehr beschränkt war.

Die älteste Komposition von Damaskus-, Philister-, Ammon- und Moabspruch kann auf dem Hintergrund der militärischen Ambitionen Rezins verstanden werden. Dass der Damaskusspruch den Völkersprüchen voranstand, erklärt sich dann aus dem politischen Führungsanspruch von Damaskus in jener Zeit. Wurde er in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. formuliert, so bildet Am 1,3-5 mit größter Wahrscheinlichkeit ein *vatici-*

⁸ Zu Edom vgl. 2 Kön 16,6. Auf Ammon verweist der Thronprätendent für Jerusalem, „der Sohn Tab’als“ (Jes 7,1) aus dem ammonitischen Land Tob. Zu Rezins Politik gehört möglicherweise auch die Notiz Hos 10,14 über Schalman (von Moab?); vgl. Lipiński, *Skirts*, 357; anders Gass, *Moabiter*, 158.

⁹ Tadmor, *Inscriptions*, 186 Zeile 3–4 und 2 Kön 15,29; vgl. Lipiński, *Aramaecans*, 404–407; Tappy, *Samaria*, 534–535.

¹⁰ Vgl. Sommer, *Phönizier*, 150–153, und Tiglath-Pileasers III. Nachricht mit dem rebellierenden Hanunu von Gaza.

nium ex eventu nach dem syrisch-ephraimitischen Krieg (734–732 v. Chr.). Literarisch verdeutlicht seine Platzierung zugleich, dass das allen drohende Gotteswort in diesem ersten Fall bereits wahr geworden ist.

Mit dieser Datierung ist Am 1,3-5 ziemlich sicher kein originales Wort von Amos. Dafür spricht auch die angedrohte Deportation des Volkes nach Qir.¹¹ Von den drei Vorgängern Tiglath-Pileser III. sind bislang keine großen Deportationen bekannt. Hingegen machen die uns erhaltenen Texte Tiglath-Pileser III., Sargon II. und Sanherib, die allesamt in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. herrschten, für 80% aller bekannten Deportationen verantwortlich.¹² |531|

Auf diesen Zeitraum verweisen noch stärker die in Am 1,5 genannten Orte. Beth-Eden wird gewöhnlich mit einem ehemaligen Aramäerstaat Bit Adini verbunden, der von dem assyrischen Gouverneur Šamši-ilu (ca. 780–752 v. Chr.) praktisch autonom regiert wurde.¹³ Erst Tiglath-Pileser III. entmachtete nach seinem Herrschaftsantritt die assyrischen Provinzherrscher, indem er um 738 v. Chr. kleine Verwaltungseinheiten bildete.¹⁴ So beziehen sich die Worte gegen Beth Eden / Bit Adini und Bikat Awen in Am 1,5 eher auf assyrische Provinzfürsten und deren Geschick um 738 v. Chr.¹⁵, wenn nicht gar auf Deportationen aus einer babylonischen Stadt Bit Adini angespielt ist, aus der Salmanassar V. (727–722 v. Chr.) Menschen deportierte.¹⁶

Wie Beth-Eden ist auch Bikat Awen ein tendenziös überlieferter Name.¹⁷ Ähnlich der Umschreibung Beth-Awen für Beth-El (z. B. Hos 10,5) dürfte Bikat Awen einen theophoren Namen umschreiben; möglicherweise ist das zwischen Libanon und Antilibanon gelegene Bekaatal gemeint.¹⁸ Der Grund für seine Nennung ist nicht zu erhellen.

Da assyrische Zeugnisse keine Eroberung von Damaskus um 732 v. Chr. bestätigen, wurde die Stadt wie Samaria vielleicht erst |532| unter Salmanassar V. eingenommen.¹⁹ Beide Städte beteiligten sich nach dem

¹¹ Das Deportationsziel Qir müsste nach Jes 22,6 im Osten liegen, ist aber ansonsten unbekannt.

¹² Zur Geschichte der assyrischen Massendeportationen vgl. Oded, *Deportations*, 2.19–22.

¹³ Malamet, Amos; Hallo, Qarqar. Zum Feldzug des Šamši-ilu gegen Damaskus vgl. Lipiński, *Aramaeans*, 400.

¹⁴ Malamet, Amos, 26; Lipiński, *Aramaeans*, 286–287.

¹⁵ Barstad, *Texts*, 26.33 betont zu recht, der hohe assyrische Armeeführer Šamši-ilu könne von Amos nur schlechterdings unter die Aramäer gezählt werden.

¹⁶ KAI I, Nr. 233 Zeile 15; zur Lokalisierung vgl. Honigmann, Bit Adini, 33–34; Timm, *Eroberung*, 109–110.

¹⁷ Wolff, Amos, 158: „Lusthausen“ und „Sündental“.

¹⁸ Vgl. Paul, Amos, 52–53. Barstad, *Texts*, 26 schätzt Bikat Awen als unbekanntes Toponym ein. Lipiński, *Aramaeans*, 363.403, will Bikat Awen mit der Heimatstadt von Rezin von Damaskus identifizieren. Allerdings wird so das folgende Wort über das von Damaskus unabhängige Beth Eden stärker erklärungsbedürftig.

¹⁹ So Mayer, *Politik*, 310–311. Erst unter Sargon II. ist Damaskus als assyrische Provinz belegt.

Tod Salmanassars V. an dem Aufstand des Yau-bi'di von Hamath, dem sich auch die neu formierten assyrischen Provinzen Arpad sowie Simirra und vielleicht Hatarikka anschlossen; die letzteren beiden waren aus dem früheren Herrschaftsgebiet von Hamath gebildet worden. Diese Rebellion wurde von Sargon II. 720 v. Chr. niedergeschlagen. Eine Deportation aus dem Gebiet von Hamath zur Zeit Sargons II. ist bislang als einzige Deportation aus aramäischem Gebiet belegt.²⁰ So können die Aussagen von Am 1,3–5 Erinnerungen an Rezin mit dem Geschick von Damaskus nach 732 v. Chr. unter Assur und möglicherweise ebenso mit Deportationen zwischen 727 und 720 v. Chr. verbinden.

2.4 Der Philisterspruch (Am 1,6–8)

Der Philisterspruch läßt sich grundsätzlich gut in den Zusammenhang der Damaszener Politik des Rezin einordnen. Seine inhaltliche Füllung weckt jedoch Zweifel. Zum einen steht das negative Edombild im Widerspruch zur indirekten Parteinahme für Edom in Am 2,1. Zum anderen ähnelt die Edomaussage von Am 1,6 sehr dem Tyrusspruch (Am 1,9). Gewöhnlich vermutet man eine Angleichung von Am 1,9 an Am 1,6.²¹ Dagegen spricht vor allem, dass beide Stellen differenziert von einer einzigen, großen Deportation berichten, die keinen lokalen Charakter hatte. Die Edomaussagen in Am 1,9.11 legen nahe, dass die Worte über Gaza von jüngeren Ereignissen geprägt sind und wohl bei der Zufügung von Tyrus-, Edom- und Judaspruch aktualisiert wurden.

Gaza zählte zur philistäischen Pentapolis, die noch Aschkelon, Aschdod, Gath und Ekron umfasste.²² Gaza überstand zwei Rebellionen [533] seines Königs Hanunu (734 und 720 v. Chr.) gegen Assur unbeschadet. Wegen seiner handelspolitischen Stellung beliess Assyrien Gaza eine gewisse Autonomie. Eine Tributliste von 713 v. Chr. mit einem ungewöhnlich großen Pferdetribut aus Gaza weist auf die wirtschaftliche Potenz der Stadt hin.²³ Es mag mit dieser Prosperität zusammenhängen, dass sich Gaza nicht

²⁰ Vgl. Mayer, Politik, 423–424; Lipiński, Aramaeans, 316–317; Timm, Eroberung, 112–113; Oded, Deportations, 116–135. Zur Lage und Geschichte der assyrischen Provinzen vgl. Radner, Provinzen, 42–68.

²¹ Z. B. Wolff, Amos, 170; Rottzoll, Studien, 30.

²² Das oft diskutierte Fehlen des philistäischen Gath (vgl. Am 6,2) in Am 1,6–8 ist vielleicht ein zeitgeschichtlicher Hinweis, dass Gath bis zur assyrischen Annexion 712 v. Chr. von Aschdod beherrscht wurde; vgl. ANET, 286, und Lipiński, Skirts, 77. Neuere archäologische Untersuchungen deuten an, dass Gath um 800 v. Chr. erobert wurde und danach einen massiven Siedlungsrückgang erlebte, mit dem sich ein Bedeutungsverlust verband; vgl. Ehrlich, Gat, 56–69.

²³ SAA I, Nr. 110 rev., Linie 10–13 (= ND 2765) berichtet von 24 Pferden als Tribut aus Gaza in der Zeit nach 716 v. Chr., während Sargon II. etwa zeitgleich von Silkanni von Ägypten, wahrscheinlich einem Fürsten des Nildeltas, nur 12 Pferde gesandt wurden, vgl. Tadmor, Philistia, 92–93.

am Aufstandsversuch des Judäers Hiskia gegen Assur von 705 v. Chr. beteiligte. Dafür wurde die Stadt von Sanherib (705–681 v. Chr.) mit judäischem Territorium belohnt.²⁴

Die Drohungen gegen Aschdod, Aschkelon und Ekron (Am 1,8) helfen nicht, den Text näher zu datieren. Weder die Beteiligung des Mitinti von Aschkelon am Aufstand von 734 v. Chr.²⁵, noch die Verschwörung des Azuri von Aschdod 713 v. Chr., noch der anschließende Aufstand der Aschdoditer mit Yamani 712 v. Chr., noch die Aufstände nach dem Tod von Sargon II. 705 v. Chr., in die durch das Engagement des Hiskia von Juda zumindest auch Aschkelon und Ekron verwickelt waren, geben historische Anhaltspunkte zur Auslegung von Am 1,8.²⁶ Der שארית פלשתים / „Rest der Philister“ kann sich auf die übrigen, mit den genannten Städten nicht erfaßten Philister beziehen. Zutreffender erscheint es mir, den „Rest der Philister“ analog der Wendung „Rest Israels“ als Ausdruck von Überlebenden einer Katastrophe zu verstehen.²⁷ Tatsächlich werden die Kriegszüge von Tiglath-Pileser III., Sargon II. und Sanherib in der Philistää auch für eine Dezimierung [534] der philistäischen Bevölkerung gesorgt haben.²⁸ Dies könnte eine Datierung von Am 1,6–8 nach dieser Zeit, also frühestens nach 734 v. Chr., begründen.

Am 1,6 spricht Gaza auf seine Rolle als einzige „wirklich bedeutende Drehscheibe im transkontinentalen Ost-West-Handel“²⁹ an – nach Tyrus. Vor allem die Fernhandelswege aus der Araba durch den Negev und aus Ägypten liefen in Gaza zusammen. Die Beherrschung des Fernhandels über Cis- und Transjordanien sicherte Assur seit 734 v. Chr. finanzielle Gewinne sowie eine wachsende Kontrolle über das noch länger selbständig agierende Tyrus.³⁰ Sklaverei war ein übliches Geschick, das Kriegsgefangene jeden Geschlechtes erwartete.³¹ So kann der Verkauf von Menschen in die Sklaverei nach Edom als ein durchaus normales Geschäft der Händler von Gaza verstanden werden. Nur das Am 1,6.9 betonte Ausmaß der Deportationen und die Beteiligung von Tyrus geben zu denken.

²⁴ ANET, 287 (ii 37–iii 49).

²⁵ Tadmor, *Inscriptions*, 82 Zeile 8’–10’ (Ann. 18) und 12’–16’ (Ann. 24) sowie 170 Zeile 11’; vgl. Miller/Hayes, *History*, 330.

²⁶ Vgl. Lipiński, *Skirts*, 76–78.

²⁷ Vgl. z. B. Mi 2,12.

²⁸ Dothan, *Philister*, 161–162, berichtet von Massengräbern in Aschdod, die vermutlich auf das Jahr 712 v. Chr. zurückgehen, als die Armee von Sargon II. die Yamani-Revolt niederschlug und Aschdod in eine assyrische Provinzhauptstadt verwandelte. S. auch Oded, *Deportations*, 116–135.

²⁹ Sommer, *Phönizier*, 165.

³⁰ Vgl. Ehrlich, *Philistines*, 93–94.

³¹ Vgl. Mendelsohn, *Slavery*, 1–3.92–99.

2.5 Der Tyrusspruch (Am 1,9–10)

Der Inselstaat Tyrus mit zeitweise grossem Festlandbesitz betrieb eine ausgeprägte Handelspolitik anstelle von Militärlpolitik.³² Im Notfall verließ er sich auf seine Insellage und die flottengestützte Handelsmacht, um auch mit übermächtigen Feinden ins Geschäft zu kommen. So zeigt der Nachbar Israel nur sehr geringe Grenzverteidigungsbauten im Nordwesten seines Landes.³³ Daher überrascht die Nennung eines feindlich gesinnten Tyrus. [535]

Am 1,6.9 läßt erkennen, dass die beklagten Deportationen von Tyrus organisiert und über Gaza logistisch abgewickelt wurden. Diese Nord-Süd-Ausrichtung spricht dafür, dass nicht judäische sondern israelitische Gefangene versklavt wurden. Sie spricht für offene Küstenwege, d. h. für assyrischen Einfluss in Palästina.³⁴ Aus der Geschichte von Tyrus deutet vieles auf die Zeit nach 720 v. Chr. als dem passenden Ereigniszeitraum.

Seit Tyrus unter Ethbaal II. (ca. 750–740? v. Chr.) Tiglath-Pileser III. tributpflichtig wurde, war es bestrebt, die assyrische Last loszuwerden. Hiram II. von Tyrus (739–730? v. Chr.) beteiligte sich an der antiassyrischen Koalition um Rezin von Damaskus. Als Tiglath-Pileser III. 734 v. Chr. an der Mittelmeerküste entlang nach Süden zog, und erneut 733–732 nach Damaskus und Palästina zog, war Hiram von Tyrus neben Gaza der einzige Koalitionär, der mit einer bloßen Tributzahlung seine Beziehung zu Assur bereinigen konnte. Die wirtschaftliche Stärke von Tyrus wie seine für Assur unersetzliche Rolle im Fernhandel dürfte, ähnlich wie im Falle von Gaza, der Grund für diese Gunst gewesen sein.³⁵ E. Lipiński vermutet allerdings, dass Hiram II. Herrschaftsgebiet verkleinert wurde, und in Sidon Eloulaios (Luli) als König von Assurs Gnaden etabliert wurde.³⁶

Von Mattan II. von Tyrus (730/729 v. Chr.), möglicherweise einem Putschisten, ist die Zahlung eines immens hohen Tributes an Assur bekannt; dies brachte ihn vermutlich rasch um seinen Thron. Ihm folgte (aus Sidon?) Eloulaios (Luli) (729–694 v. Chr.), der nun eine assyrienfeindliche Politik verfolgte.³⁷ Bald nach seinem Herrschaftsantritt führte Salmanassar V. Krieg gegen Tyrus. Er besetzte das Festlandterritorium, konnte die Inselstadt aber auch in fünfjähriger Belagerung bis zu seinem Tod nicht erobern.³⁸

³² Katzenstein, History, 195–196.

³³ Vgl. Niemann, Herrschaft, 149.

³⁴ Gefangene von denkbar früheren Damaszener Kriegszügen wären eher auf transjordanische Transportwege geleitet worden.

³⁵ Tadmor, Inscriptions, 176 Zeile 2'–7', 186 Zeile 5.7 und 188 Zeile 16; vgl. Katzenstein, History, 212.

³⁶ Lipiński, Skirts, 197.

³⁷ Katzenstein, History, 218.222.

³⁸ Lipiński, Skirts, 188–189.

H. J. Katzenstein vermutet, dass Eloulaios noch während der assyrischen Belagerung einen Vertrag mit Hosea von Israel schloß, der sich seinerseits ägyptischer Unterstützung versicherte (2Kön 17,4). [536] Die assyrische Belagerung, wahrscheinlich eine Blockade des Zugangs zum Festland, zog sich bis 720 v. Chr. hin. „When Sargon assumed the rulership of Assyria, a change took place in the relations between his kingdom and Tyre. The Assyrian sources make no mention of Tyre’s participation in the great rebellion of the peoples of Syria, Israel, Gaza, and Egypt against Sargon at the beginning of his reign“.³⁹ Eloulaios ergriff die Gelegenheit, um mittels eines Tributes mit Sargon II. Frieden zu schließen und sein Herrschaftsgebiet wieder zu erlangen. Die Handelsinteressen verbanden Tyrus und Assur.

Die erneute Eroberung Samarias⁴⁰ durch Sargon II. 720 v. Chr. fiel so zeitlich mit einem Wiedererstarken von Tyrus zusammen. In diesem Moment ist es vorstellbar, dass Eloulaios sich Sargon II. angeboten hat, Teile der in Israel gemachten Kriegsgefangenen zu vermarkten. Tyrus musste keine (handels-)politische Rücksicht mehr auf den „Bruderbund“ (Am 1,9) mit Israel nehmen. Die Verbindung zu Gaza bestand und konnte geopolitisch frei genutzt werden.

Bereits 701 v. Chr., als Tyrus wiederum in die antiassyrische Aufstandsbewegung verwickelt war, die sich nach dem Tod von Sargon II. erhoben hatte, verfolgte Sanherib eine weit unfreundlichere Politik gegen Tyrus. Er bemächtigte sich dessen Festlandterritorium und etablierte in Sidon wieder ein eigenständiges Königtum. Eloulaios floh aus Tyrus nach Zypern.⁴¹ Ein Bericht von 694 v. Chr. vermeldet, dass Sanherib auch Menschen aus dem Festlandbesitz von Tyrus zu Sklavenarbeiten deportierte.⁴²

Seit Sanherib nennen biblische Nachrichten neben Tyrus stets Sidon. Ferner zeigt Joel 4,6 eine Verlagerung ihrer Sklavenabsatzmärkte nach Griechenland, so dass eine jüngere Datierung der Ereignisse von Am 1,9-10 unwahrscheinlich ist.⁴³ [537]

2.6 Der Edomspruch (Am 1,11-12)

Archäologisch sind Siedlungen in Edom ab dem 8. Jh., mehrheitlich gar erst ab dem 7. Jh. v. Chr. nachweisbar. Frühere Anfänge Edoms werden

³⁹ Katzenstein, History, 230.

⁴⁰ Vgl. Timm, Eroberung, 103–120 [Nachtrag: neuerdings plädiert Park, Reconstruction, für eine einmalige Eroberung Samarias durch Sargon II., noch als General Salmanassars V., 722 v. Chr.].

⁴¹ Vgl. Lipiński, Skirts, 189–190; Sommer, Phönizier, 166–170; Katzenstein, History, 245–253. Möglicherweise spiegelt Jes 23,12 die Flucht des Eloulaios nach Zypern, vgl. Aubet, Phoenicians, 94.

⁴² AR II, § 383, vgl. Katzenstein, History, 256; Sommer, Phönizier, 168.

⁴³ Vgl. Jes 23; Jer 25,22; 27,3; Ez 28,2.21; Joel 4,4-8.

derzeit heftig diskutiert.⁴⁴ Seitdem Edom unter Tiglath-Pileser III. ähnlich wie Ammon und Moab in den assyrischen Machtbereich eingegliedert wurde⁴⁵, blühte es unter der *pax assyriaca* wirtschaftlich auf. Nach Nabonids Invasion 553/552 v. Chr. zerfielen Edoms staatliche Strukturen wieder. Während der assyrischen Zeit kam es zu einem raschen Bevölkerungswachstum in Edom. Ergänzend zu Talsiedlungen entstanden Höhensiedlungen (vgl. Ob 3–4). Vermehrt wurde Landwirtschaft auf kaum rentablen Flächen betrieben, um etwa auch Minenarbeiter im Kupferbergbau zu ernähren.⁴⁶ Der Kupferbergbau erlebte seit Ende des 8. Jh. v. Chr. durch assyrische Förderung einen gezielten Aufschwung, da Assur sonst zur Einfuhr von zyprischem Kupfer auf die politisch unzuverlässige Seefahrernation Tyrus angewiesen war – neuerdings wird jedoch Assyriens Förderung des edomitischen Kupferabbaus und sein Anteil an der Ausbildung des edomitischen Staates stark bestritten.⁴⁷ Daneben erlangte Edom eine Kontrolle über [538] den Fernhandel, der aus der südlichen Araba Richtung Gaza ans Mittelmeer führte oder transjordanisch durch Moab Richtung Damaskus abzweigte.⁴⁸

Die Am 1,12 genannte (Haupt-)Stadt Bozra ist der einzige bislang gefundene edomitische Ort mit einer städtischen Dimension. Die Funde zeigen einen neuassyrisch beeinflussten Stil.⁴⁹ Das erwähnte Teman („Süden“) bezeichnet edomitisches Gebiet (vgl. Ob 9).⁵⁰

Seit der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. drängten Edomiter in das östliche Negevgebiet. Scheint nach Jer 27,3 Edom mit Juda noch einen Pakt gegen Babylon geplant zu haben, so bestätigt Arad-Ostrakon Nr. 24 edomitische Angriffe gegen jüdische Grenzposten.⁵¹ Seit 587 v. Chr. besiedelten Edomiter jüdisches Gebiet südlich der Linie Lachisch – Hebron – En-Gedi.⁵² Der biblische „Edomhass“ hat in diesem Vordrängen Edoms und seinem Verhalten zur Zeit der babylonischen Eroberung Judas eine Wurzel.⁵³ J. Bartlett sieht den schriftprophetischen Edomhass jedoch in

⁴⁴ Neue Überlegungen um frühere Siedlungsanfänge in Edom verbinden sich mit der Diskussion um Datierungen im Kupferbergbau in der frühen Eisenzeit, s. Levy/Najjar, Thoughts; Finkelstein/Singer-Avitz, Pottery; van der Steen/Bienkowski, Kingdom. Zur älteren Sicht vgl. Lipiński, Skirts, 372; Knauf, Umwelt, 95.

⁴⁵ Tadmor, Inscriptions, 170 Summ. 7, rev., Linie 11'; vgl. Lipiński, Skirts, 390.

⁴⁶ So Lindner/Zangenberg, Nest, 294–295; Knauf, Umwelt, 142–143.

⁴⁷ Vgl. Knauf-Belleri, Edom, 111.113, und zur neuen Sicht Ben-Yosef, Copper; Levy/Najjar/Higham, Texts.

⁴⁸ Knauf, Supplementa, 73; Lipiński, Skirts, 373; s. auch Bienkowski/van der Steen, Tribes.

⁴⁹ Bienkowski, Edomites, 57–58.

⁵⁰ Ob um Bozra herum, worauf Am 1,12 deutet, oder weiter südlich, ist umstritten, vgl. Edelman, Edom, 10–11.

⁵¹ Renz/Röllig, Handbuch, I,1, 348.389–393.

⁵² Lemaire, Ostraca, 418.

⁵³ Vgl. Weippert, Edom, 291–299. Jedoch waren Edomiter nicht direkt an der Zerstörung Jerusalems beteiligt, s. auch Bartlett, Edomites, 157.

älteren Ursachen begründet.⁵⁴ Tatsächlich berichtet Arad-Ostrakon Nr. 40 aus dem letzten Viertel des 8. Jh. v. Chr. [539] von Briefen aus Edom und dem „Bösen, das Edom getan hat“.⁵⁵ Näheres über das Vorgefallene kann aber nicht gesagt werden.

Nach Am 1,6.9 wurden Kriegsgefangene (aus Israel) an Edom ausgeliefert. Am 1,11 betont Edoms unaufhörliche Angriffe auf den „Bruder“ und ein zu Grunde richten „seines Mutterschoßes“.⁵⁶ E. Lipiński deutet diese Aussagen auf kriegerische, gegen Juda gerichtete Aktionen Edoms am Ende des 8. Jh. v. Chr., um die Kontrolle der Handelswege zu gewinnen, und auf seine Rolle als Mittelsmann des Sklavenhandels in die südliche Araba.⁵⁷ Doch ist dann zu fragen, worin sich im Sklavenhandel das Verhalten Edoms vom Treiben etwa der Händler in Gaza so gravierend unterschied. Ebenso erscheinen die Angriffe auf judäische Wüstenstationen wenig geeignet, um das andauernde Wüten (Am 1,11) Edoms gegen Männer, Frauen und deren Nachkommenschaft zu erklären. Wenn etwas den „Edomhaß“ der (nach-) babylonischen Zeit erklären könnte, dann wäre es dieses unerklärte Wüten Edoms, das nur schlecht zu unserer Kenntnis der Ereignisse im 7./6. Jh. v. Chr. paßt.

2.7 Israelitische Bergwerksklaven in Edom?⁵⁸

Der Bergbau war eine uralte und zugleich die einzige Großindustrie, die in Edom bestand. Wenn Edom nicht Durchgangsstation, sondern Ziel der Am 1,6.9 genannten Deportationen war, und wenn israelitische Kriegsgefangene die in Am 1,11 beschriebene [540] Bedrängnis in Edom traf, so haben die Assyrier möglicherweise Israeliten als Bergwerkssklaven nach Edom verschieben lassen. Eine solche Hypothese könnte die logistische Leistung von Tyrus und Gaza wie die heftige Kritik an Edom erklären. Da jedoch keine archäologischen Nachweise vorliegen, können bislang nur Indizien gesammelt und Einwände bedacht werden.

⁵⁴ Bartlett, Fall, 23: in Edoms Freiheitskampf im 9. Jh. v. Chr.

⁵⁵ Renz/Röllig, Handbuch, I,1, 145–148. Die Wendung „der König von Juda möge wissen“ macht auch fraglich, ob der judäische König in jener Zeit der König von Arad ist, vgl. Davies, Search, 72; Renz/Röllig, Handbuch, I,1, 148 Anm. 5.

⁵⁶ וְשָׂחַת רַחֲמָיו / „er wird seinen [Judas] Mutterschoß zugrunde richten“ kann auch übersetzt werden „er wird sein [Edoms] Erbarmen ertöten“. Für ersteres spricht neben dem Wortgebrauch in Ri 5,30 und in der Meša-Inschrift (KAI I, Nr. 181 Zeile 17) der ähnliche Satzaufbau von Am 2,4 mit einem Bezug des Suffixes „seine [Gebote]“ auf den vorausgehenden „JHWH“, s. auch LXX.

⁵⁷ Lipiński, Skirts, 416–417. Zu solchen Sklavenverkäufen in die südliche Araba als einem möglichen Ursprung des äthiopischen Judentums neben der Einwanderung über Ägypten vgl. Messing, Falashas, 11–13.

⁵⁸ Ich danke J. M. Tebes / Buenos Aires für aktuelle Informationen und Diskussion über die Bergbauarchäologie im historischen Edomitergebiet. Die Darstellung dieses Kapitels, auch etwaige Fehler und die Schlussfolgerungen bleiben jedoch in meiner Verantwortung.

Assyrische Quellen nennen nur Deportationen ins assyrische Kernland.⁵⁹ Bei diesen Deportierten handelte es sich zumeist um höherstehende gesellschaftliche Gruppen und Fachleute, die sich der assyrische Staat zu eigenen Zwecken sicherte. Man darf jedoch fragen, ob einfache Bevölkerungsschichten, wenn sie in die Bergwerke eines randständigen Vasallen deportiert wurden, gleiche regierungsamtliche Wahrnehmung erfuhren.

Unsere Kenntnis über antike Minenarbeiter ist beschränkt. Bergbau zählte in der Antike zu den elendesten Sklavenarbeiten. Am besten bekannt sind die Arbeits- und Lebensbedingungen der Bergwerkssklaven im attischen Laureion. Seit dem 5. Jh. v. Chr. wurde dort von geschätzten 10.000–30.000 Sklav(inn)en Silber für Athen gewonnen.⁶⁰ Über die Zustände in anderen antiken Bergbaugebieten gibt es kaum Informationen. Diodoros (1. Jh. v. Chr.) zeichnet ein Bild von der Härte und Grausamkeit des Lebensschicksals, das Menschen im ptolemäischen Goldbergbau in Nubien widerfuhr.⁶¹ Männer, Frauen und Kinder waren unter strenger Bewachung zur Arbeit gezwungen, die nur durch Tod endete. Neben Kriegsgefangenen, einem der ältesten Reservoirs für Sklaven⁶², wurden nach Diodoros oft aus nichtigem Anlass verurteilte Häftlinge in die Bergwerke geschickt. Beide Entscheidungen sind gleichfalls aus römischer Zeit bekannt und betrafen auch den Bergbau in Edom.⁶³ |541|

N. Glueck beschreibt die Lebensbedingungen für (Zwangs-)Arbeiter im edomitischen Bergbau als katastrophal und lebensfeindlich.⁶⁴ Zur abweisenden Natur der Landschaft und den harten Arbeitsbedingungen kam im Falle einer ortsnahen Verhüttung die Gefahr von lebensgefährdenden Kupfer- und Bleivergiftungen hinzu.⁶⁵ So kann man fragen, ob in der Antike jemals freie Minenarbeiter in der Region von Feinan tätig waren.⁶⁶ Hi 28,4 beschreibt das „Hängen im Schacht“ derer, die fern aller Zivilisation arbeiten

⁵⁹ Vgl. Oded, Deportations.

⁶⁰ Vgl. Weber, Sklaverei, 179–189. In den spanischen Silberminen von Carthago Nova sollen im 2. Jh. v. Chr. gar 40.000 Sklaven gearbeitet haben: Polybios bei Strabo III 2,10; Diodoros V 36,4.

⁶¹ Diodoros III 12–13.

⁶² Mendelsohn, Slavery, 1.

⁶³ Während der diocletianischen Verfolgung wurden Christen zur Zwangsarbeit in den Bergwerken bei Feinan, verurteilt, vgl. Eusebius, hist. eccl. 8,13.5 und Eusebius, Von den Märtyrern in Palästina, V, VII–IX, XI, XIII. Weitere Kirchenväterbelege s. Geerlings, Bergwerk; Geerlings, Fenan. Ägyptische Bergwerke waren das Ziel aller über 17 Jahre alten Jerusalemer, die nach 70 n. Chr. von den Römern versklavt wurden, vgl. Josephus Flavius, De bello Judaico 6.418.

⁶⁴ Glueck, Jordan, 60; Glueck, Season, 4. Gluecks Vermutung von Zwangsarbeit in Timnah, bezogen auf Überreste des 10. Jh. v. Chr., widerspricht Rothenberg, Copper, 21.41.

⁶⁵ Dazu vgl. Finkelstein/Singer-Avitz, Pottery, 214; Grattan, Analyses.

⁶⁶ Vgl. Knauf-Belleri, Edom, 113. Bartlett, Edom, 74–75 nimmt Zwangsarbeiter auch in Timnah während der ägyptischen Zeit an. Anders betont Givon, Impact, 51–54, die ägyptische saisonale Minentätigkeit sei von freien Unternehmern durchgeführt worden.

und vergessen sind. Es ist anzunehmen, dass das Vergessen-sein der Bergleute weniger der Arbeit untertage geschuldet war als vielmehr einem kollektiven Bewusstsein der Antike, dass es aus den Bergwerken keinen Weg zurück ins Leben gab.⁶⁷

In neuerer Zeit wird allerdings, mit der These einer Entwicklung der halbnomadischen edomitischen Stämme-gesellschaft im 10./9. Jh. v. Chr., die Initiative regionaler Bevölkerungsgruppen für den Kupferbergbau betont.⁶⁸ Dies muss nicht gegen die bislang nur durch die Kirchenväter belegte Praxis der Zwangsarbeit in Feinan sprechen. Die Erzverarbeitung war Sache von Spezialisten, die möglicherweise aus der Region stammten und eher freie Menschen waren.⁶⁹ Der unterirdische Gesteinsabbau konnte hingegen ebenso durch Zwangsarbeiter betrieben werden. Archäologisch ist ungeklärt, ab wann Zwangsarbeiter zum Bergbau in Feinan eingesetzt wurden.

Der edomitische Kupferbergbau in der späten Eisen-II-Zeit zeigt deutliche Veränderungen gegenüber früheren Zeiten. Die neue edomitische Gesellschaft wird nun vor allem in den Höhensiedlungen und an Handelsstützpunkten wie Tell el-Kheleifeh und im judäischen Negev erkennbar.⁷⁰ Unter eigener staatlicher Kontrolle und eingebunden in die assyrische Wirtschaft setzte sich der Kupferbergbau in veränderter Weise fort.⁷¹ Es scheint, dass gleichzeitig mit dem 8. Jh. v. Chr. midianitische und negevitishe Tonwaren der früheren Zeit aus Feinan verschwanden.⁷² Ebenso sind keine Metallverarbeitungszentren mehr im Negev nachweisbar. |543|

Nach J. M. Tebes können diese Veränderungen auf dem seit dem 8. Jh. v. Chr. erkennbar angespannten Verhältnis zu Juda gründen, vielleicht auch auf einer vermehrten Weiterverarbeitung des Kupfers in Feinan für den as-

⁶⁷ So zumindest in hellenistischer Zeit, vgl. Diodoros III 13,3. Zum älteren Hi 28 vgl. Hauptmann/Weisgerber/Knauf, Untersuchungen, 176–177. Die Technik des Abseilens in die Mine ist im eisenzeitlichen Feinan belegt, während im älteren ägyptischen Bergbau von Timnah Trittstufen oder -löcher üblich waren; somit blieben die Bergleute in Feinan zumindest technisch in der Mine gefangen. Zu den technologischen Inventionen im eisenzeitlichen Feinan vgl. Weisgerber, Wealth.

⁶⁸ So urteilt Tebes, Land, 84–86, unter ägyptischer Ägide sei der Bergbau in Timnah bis ins 12. Jh. v. Chr. offenbar auch mit freiwilligen autochthonen Kräften betrieben worden; Nomaden seien auch im früheisenzeitlichen Bergbau von Feinan tätig gewesen; s. auch Levy/Najjar, Thoughts, 10–13; Ben-Yosef, Copper, 743–744.

⁶⁹ Vgl. Gen 4,22 und Tebes, Land, 83–84.

⁷⁰ Insbesondere sind Siegel- und Textfunde zu nennen, auch zeigt das 8./7. Jh. v. Chr. nur wenige Talsiedlungen, vgl. Levy, Nomads, 156.

⁷¹ Umstritten ist die Art der Veränderung. Die ältere Lehrmeinung verbindet eine steigende Kupfergewinnung mit dem assyrischen Aufschwung in Edom seit dem 8. Jh. v. Chr., z. B. Bienkowski/van der Steen, Tribes, 23. 40. Levy/Najjar/Higham, Texts, 842–843, wenden sich entschieden gegen eine kausale Verbindung von assyrischer Oberherrschaft und Kupferabbau und betonen dessen Rückgang nach einer Produktionsspitze im 10./9. Jh. v. Chr., vgl. Levy, Nomads, 155.

⁷² S. auch Tebes, Iron Age; Tebes, Pottery.

syrischen Markt.⁷³ Das Verschwinden der midianitischen und negevitischen Tonwaren kann jedoch zusätzlich auch anzeigen, dass die Bergleute seit dem 8. Jh. v. Chr. einer anderen sozialen Gruppe als zuvor angehörten. Läßt sich daraus schließen, dass nunmehr israelitische Zwangsarbeiter in Feinan arbeiteten? Für diese weitreichende Schlußfolgerung ist vielleicht ein Aufgraben und Untersuchen der tiefen Bergwerkschächte von Feinan notwendig.⁷⁴

2.8 Der Judaspruch (Am 2,4–5)

Der Judaspruch fällt durch seine rein religionsbezogenen Anklagen auf. Forschungsgeschichtlich wirkmächtig war die Interpretation von Am 2,4–5 als dtr. Text durch W. H. Schmidt.⁷⁵ Dieser These ist in neuerer Zeit mehrfach widersprochen worden. Neben einer grundsätzlichen Kritik von N. Lohfink ist die Arbeit von D. U. Rottzoll zu nennen; E. Bons hat die erneute kritische Durchsicht des Vokabulars des Judaspruches ergänzt und vervollständigt.⁷⁶

Bei einer strengen Überprüfung der von Schmidt angeführten sprachlichen Parallelen zu Am 2,4–5 durch die drei genannten Exegeten dominieren nicht dtr. sondern vielmehr prophetische Stellenbelege. Auf eine besondere Wechselbeziehung zwischen der |544| Amos- und der Hoseaschrift weist die Am 2,5 ähnelnde Stelle Hos 8,14. J. Jeremias rechnet Hos 8,14 zu den wenigen amosischen Zusätzen in Hos bei der gemeinsamen Redaktion der beiden Schriften.⁷⁷ Ferner greift Am 2,4 eine Anklage aus Hos 4,6 auf, die Weisung Gottes würde verworfen.

Amos- und Hoseaschrift sind in den ältesten Textteilen Verkündigung an Israel. Wie die „judäische Redaktion“ in Hos eine judäische Perspektive ergänzt, so zeigt etwa auch Am 1,2; 6,1 eine Aktualisierung auf Jerusalemer Verhältnisse.⁷⁸ Wenn sich der Judaspruch im Kontext der Völkersprüche vom Israelspruch abhebt, ist daher von einer klaren Unterscheidung beider Entitäten auszugehen, die kompositorisch zugleich ein Paar bilden.

Israelspruch als Skopus der Spruchkomposition und Judaspruch als Anzeiger einer aktualisierten Komposition legen nahe, Am 1,3–2,16 als juda-

⁷³ Tebes, Land, 85–88.

⁷⁴ Al Hashimi/Skocek, Mining, vermuten, dass zumindest im Wadi Hussainiyat/Irak Zwangsarbeiter gezwungen waren, untertage zu hausen.

⁷⁵ Schmidt, Amosbuch, speziell 174–178; vgl. Wolff, Amos, 170–171.198–199.

⁷⁶ Rottzoll, Studien, 23–30. Obwohl Rottzoll nach Durchsicht möglicher Textbelege wie Lohfink ein Übergewicht nicht-dtr., neben dem Heiligkeitgesetz insbesondere prophetischer Literatur erkennt, kann er sich von der *opinio communis* nicht lösen und erklärt, Am 2,4–5 sei „von einem im Geist der Deuteronomisten des DtrG arbeitenden Redaktor“ (27 vgl. 29–30) gestaltet worden. Zur Kritik dieser Herleitung eines „Deuteronomismus 2. Grades“ und Am 2,4–5 vgl. Lohfink, Bewegung, 72–76.83–88; Bons, Denotat.

⁷⁷ Jeremias, Anfänge, 39–41.

⁷⁸ Vgl. Jeremias, Amos, 83.

exilische Redaktionsarbeit israelitischer Theologen zu verstehen. Mit dieser Deutung greife ich die von I. Finkelstein archäologisch begründete These auf, es wären nach der assyrischen Eroberung Israels 720 v. Chr. Israeliten in großer Zahl nach Juda geflüchtet; darunter waren erkennbar auch Schreibkundige.⁷⁹ Sie brachten die Tradition von Hos und Am mit und redigierten sie in Juda. So reflektiert die Endredaktion von Am 1,3–2,16 den Untergang des Staates Israel, blickt auf dessen Nachbarstaaten einschließlich des Exillandes Juda und nimmt Israels veränderte Situation auf. Mit derselben Intention wie die „judaische Redaktion“, tatsächlich wohl einer juda-exilischen Redaktion von Hos, wird in Am 2,4–5 eine religionskritische Wahrnehmung Judas nach 720 v. Chr. formuliert. Auf dieser Ebene legen sich der Juda- und der folgende Israelspruch gegenseitig aus. [545]

2.9 Der Israelspruch (Am 2,6–16)

Der Israelspruch verläßt nach seiner Eröffnung (Am 2,6a) das sprachlich vorgezeichnete, knappe Schema der Völkersprüche. Das Tempus wechselt von der häufigen Kombination Afformativ-Konjugation/AK cons. der Völkersprüche zu vorherrschenden Präformativ-Konjugation/PK-Formen. Zu diesem Gegenwartsbezug vieler Aussagen gesellt sich eine für Am 1,3–2,16 einmalige, anonyme direkte Anrede in Am 2,10, deren Zielgruppe im nächsten Vers als „Kinder Israels“ identifiziert wird. Darin wird der Israelspruch als aktueller Skopus der gesamten Komposition deutlich.

Im Unterschied zu den vorausgegangenen Völkersprüchen läßt der Israelspruch das Wort von den „drei und vier“ Vergehen konkret werden. Am 2,6b–8 formuliert sieben Schuld aufweise und Am 2,14–16 sieben Strafan-kündigungen entsprechend der Zahl der anderen Völker.⁸⁰ Damit macht Israel das Schuldmaß der Völker voll. Am 2,9–12 hebt sich mit heilsgeschichtlichen Aussagen und sprachlich durch eine direkte Anrede deutlich von Schuld aufweisen und Strafan-kündigungen ab. Vielleicht darf man die heilsgeschichtlichen Aussagen von Am 2,9–10 mit den in Am 1,9; 2,4 genannten „Normgrößen“ (Bruderbund, Tora JHWHs) in Verbindung bringen.⁸¹ Am 2,13 läßt sich als Einleitung der Strafan-kündigungen verstehen. Seine direkte Anrede bindet den Vers jedoch auch unmittelbar an Am 2,9–12 zurück. Damit sind die möglicherweise sekundären heilsgeschichtlichen

⁷⁹ Finkelstein, Settlement; Renz, Schrift.

⁸⁰ Angesichts der vielfältig vorgeschlagenen Zählweisen für Schuld aufweis und Strafan-kündigung ist hier nur Gese, Amos, zu nennen. Redaktionell sind ursprünglich vier soziale Schuld aufweise und fünf Strafan-kündigungen denkbar, entsprechend der ursprünglichen Völkerspruchkomposition mit dem Steigerungsmotiv (x+1) des Zahlenspruchs. Für die endgültige Komposition mit sieben Völkersprüchen können drei religiöse Schuld aufweise und mittels Verbwiederholung (מלל) zwei Strafan-kündigungen zur Siebenzahl ergänzt worden sein. Ein achter Schuld aufweis (Am 2,11–12) nähme erneut das Steigerungsmotiv des Zahlenspruch auf.

⁸¹ Vgl. Armeth, Komposition, 256.

Verse mit dem alten abschließenden Grundelement der Strafankündigung verzahnt.⁸² [546]

Der Israelspruch läßt so Wachstumsphasen erkennen, die mit der Entwicklung der Völkersprüche korrespondieren. Eine ältere Form könnte mit Damaskus-, Philister-, Ammon- und Moabspruch im Zusammenhang des syrisch-ephraimitischen Krieges entstanden sein. Die vorliegende Gestalt setzt, wie jetzt noch näher ausgeführt wird, den Untergang des Staates Israel und möglicherweise Sanheribs Feldzug gegen Juda 701 v. Chr. voraus.

Der Zuspitzung des Israelspruches in Am 2,(13.)14–16 fehlt die typische Abschlußdrohung aller Völkersprüche wider die High Society des Landes und ihre Paläste. Diese Besonderheit wird in einem juda-exilischen Kontext verständlich. Angenommen, es seien 720 v. Chr. nennenswerte israelitische Bevölkerungsteile nach Juda geflüchtet, so haben diese Israeliten keine eigenen Städte mehr besessen, die es zu vernichten gäbe.⁸³ Die Verse drohen folgerichtig nunmehr an, dass jede weitere Flucht militärischer Einheiten vor JHWH vergeblich sei.⁸⁴ Damit erinnert Am 2,14–16 an das Versagen des israelitischen Militär im älteren Spruchgut (vgl. das „Haus Israel“ Am 5–6). Zugleich wird eine antimilitaristische Position bekräftigt, wie sie Hos 1,5–7 vertritt. Mit seiner Anrede der „Kinder Israels“ (Am 2,11) bewegt sich der Spruch auf der für Hos 1–4,3 typischen Anredeebene, auf der das gruppenspezifische, ältere Spruchgut aus Hos 4–14 einem weiteren Adressatenkreis in judaexilischer Situation erschlossen wird.⁸⁵

Die ersten פשעי ישראל / „Freveltaten Israels“ haben eine für Amos typische, sozialkritische Ausrichtung, während die letzten drei näher hoseanischem Gedankengut stehen. Dieser Oberbegriff aus Am 2,6 verweist zudem auf Mi 1, dessen Anfangsverse mit Hos und Am mehrfach verzahnt sind und dessen V. 10–16 allgemein mit Sanheribs Feldzug gegen Juda 701 v. Chr. verknüpft wird.⁸⁶ Wenn mit Am 2,4.6 auch in Mi 1,5.13 begrifflich Israels Frevel von Judas Schandtaten unterschieden werden können, so lassen sich die auf die [547] „Häupter des Hauses Israel“ gemünzten Anklagen von Mi 2–3 mit den Anklagen von Am 2,6–8.11 verbinden. Hier wie dort wird beschrieben, wie Vermögende die Armen ihres Volkes Israel ausbeuten.⁸⁷ Das judäische Umfeld ist in Mi 3,10–12 überdeutlich und ebenso auf der Redaktionsebene von Am 1,2; 6,1 klar zu erkennen.

⁸² Es ist weiter zu überlegen, ob נאם יהוה (Am 2,11 vgl. Am 2,16) als Gliederungsfaktor zu verstehen ist, der Am 2,10–11 von V. 12 abtrennt, und ob dies nur literarisch oder auch literarkritisch zu sehen ist.

⁸³ Zu dieser These s. o. 7–24.

⁸⁴ Zur militärkritischen Ausrichtung der Strafankündigungen vgl. Reimer, Recht, 52.

⁸⁵ Schütte, Gerechtigkeit, 140–153.

⁸⁶ Mi 1,3 vgl. Am 4,13 und Hos 2,1; 5,14; Mi 1,5.13 vgl. Am 2,6, zu den Begriffen Mi 1,7 vgl. deren Vorkommen in Hos. Schon das Stichwort „Samaria“ bleibt ohne Hos und Am unverständlich. Zu Mi 1,10–16 vgl. Kessler, Micha, 102–104.

⁸⁷ Das „Israel“ von Am 2,6–13 kann noch weniger als in Mi 1–3 mit der biblischen Fiktion des Juda einschließenden „Israel“ identifiziert werden; s. o. 13.

Schuldaufweise und Strafankündigungen des Israelspruchs rufen dazu auf, sich der sozialen und religiösen Verantwortung im jüdischen Exil zu stellen. Am 2,9-12 hebt weitere theologisch begründete Themen hervor, die mit direkter Anrede verknüpft sind. Am 2,11-12 benennt aktuelle Probleme mit dem Nasiräat. Es spricht damit eine israelitische Institution an, die aus der jüdischen Geschichte nicht bekannt ist. Die ferner genannten Nöte von Propheten, die wie Amos selbst (Am 7,10-17⁸⁸) zum Schweigen gedrängt werden, sind Hos noch fremd. Zeigt Hos durchgängig eine Wertschätzung der Propheten⁸⁹, so prangert indessen Mi 2,11; 3,5-8 die angepassten Reden gekaufter Propheten an. In diesem Sinn ist nach E. Bons ebenfalls die Anklage von Am 2,4 über כִּזְבִּיהֶם / „ihre Lügen“ als Polemik gegen Falschpropheten in Juda zu verstehen, die ihre Hörer von der zuvor benannten „richtigen“ (prophetischen) Tora abbringen.⁹⁰

Gegenüber einem offenbar großspurigen Auftreten der Vermögenden im Gotteshaus (Am 2,8 – und/oder vor den Nasiräern und Propheten? Am 2,11) betont Am 2,9-10 heilsgeschichtlich JHWHs vernichtende Stärke, die über die Amoriter siegte und den Exodus aus Ägypten krönend abschloss. Die in prophetischer Literatur hier erstmals erwähnten „Amoriter“ weisen zwar auf dtr. Sprachgebrauch hin, können damit jedoch keine zeitliche Zuordnung liefern; gleiches gilt für Exoduserinnerung und Wüstentradition.⁹¹

Die genannten Punkte erlauben es sich vorzustellen, dass der vorliegende Israelspruch mit der gesamten Komposition Am 1,3–2,16 und als Teil einer redaktionellen Bearbeitung des amosischen Spruchgutes auf der Stufe eines Hos-Am-(Mi?-) Buches von israelitischen Theologen im jüdischen Exil seine Endgestalt erhielt.

3. Die Völkersprüche und Ps 83

Untersuchungen zur Hoseaschrift veranlaßten mich, die Völkersprüche des Amos versuchsweise in die Zeit des jüdischen Exils Israels einzubetten. Da sich Hos 11; 14 und Hos 1–4,3 als Reflexion der im hoseanischen Spruchgut vorausgesehenen Katastrophe von 720 v. Chr. begreifen lassen

⁸⁸ Am 7,10-17 gehört mit dem Visionszyklus und den Völkersprüchen zur Redaktionsebene der Amosschrift, vgl. Jeremias, Rolle.

⁸⁹ Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 175–189.

⁹⁰ Bons, Denotat, 211–213. Auch auf Jes 28 ist zu diesem geschichtlichen Kontext zu verweisen, vgl. Hartenstein, Tempelgründung.

⁹¹ Dtr. Begrifflichkeit ist auch vor-babylon-exilisch denkbar, vgl. Lohfink, Bewegung, 75, und neuerdings Schmid, Wellhausen, und Römer, Entstehungsphasen; das Exodusmotiv kennt Hos 2,17 (vgl. 12,10; 13,4), und es ist diskutierbar, ob es ein dtr. Theologumenon ist (zu Am 9,7 vgl. Schmidt, Amosbuch, 180, und anders Rottzoll, Studien, 271). Zur Wüstentradition vgl. Hos 2,16-17; 13,5.

und Hos-Am eine gemeinsame literarische Entstehungsgeschichte zeigen, lag es nahe, diese These an Am 1,3–2,16 zu überprüfen.⁹²

Unabhängig von meinen Überlegungen hat es B. Weber unternommen, die Asaph-Psalmen in den gleichen juda-exilischen Kontext einzubetten. Dabei ergaben sich etliche gemeinsame Einsichten, die hier nur skizziert werden können. Für meine Deutung von Am 1,3–2,16 ist vor allem auf den asaphitischen Ps 83 hinzuweisen.

In bemerkenswerter Weise beklagt Ps 83 vor Gott einen Generalangriff der Völker gegen Israel, um es „als Volk auszurotten“ (V. 5). Namentlich nennen V. 7–9 Edom und Ismaeliter, Moab und Hagriter, Gebal, Ammon und Amalek, die Philistäa und Tyrus sowie Assur. Die Feinde dieser existentiellen Bedrohung Israels decken sich verblüffend mit den in Am 1,3–2,3 genannten Völkern – in einer veränderten Reihenfolge. Nun steht Edom an erster Stelle. Nach Moab und Ammon bilden die Philister und Tyrus ein Paar. Abschließend wird „auch Assur“ genannt, das in Ps 83,9 [549] Aram-Damaskus von Am 1,3–5 ersetzt. Verarbeiten Ps 83 und die Völkersprüche dasselbe historische Ereignis?

Nach Weber bildet Ps 83 den Abschluss einer vor-babylon-exilischen Sammlung von Asaph-Psalmen, die den Untergang des Staates Israel reflektieren.⁹³ Auf einen israelitischen Hintergrund auch dieses Asaph-Psalms deuten die Aufnahme von israelitischen Erzähltraditionen (V. 10–12), die aus Ri bekannt sind, und historisch die Rede einer feindlichen Übernahme von Kultorten Gottes (V. 13). Die Erwähnung Assurs (V. 9) mache die juda-exilische Entstehung der Dichtung wahrscheinlich.

Weber sieht die Auflistung der neun Nachbarvölker Israels (V. 7–8) von Erinnerungen an die vorstaatliche Zeit geleitet. Erst mit dem in V. 9 ergänzten Assur erfolge ein „zeitlicher Schritt von der Geschichte in die Gegenwart des Psalmdichters“.⁹⁴ Ist Webers Einschätzung für die meisten Anrainer Israels zumindest vorstellbar, so ist Tyrus davon auszunehmen. Wie Am 1,9–10 ist dessen Anklage in Ps 83,9 erklärungsbedürftig und bis 720 v. Chr. historisch nicht erklärbar. Thema und Entfaltung lassen Ps 83 wie Am 1,3–2,16 als Reflexion auf das staatliche Ende Israels verstehen.

Es bestehen zwischen Weber und mir weitere Gemeinsamkeiten bei der vermuteten Trägergruppe für die Asaph-Psalmen und die prophetische Tradition von Hos-Am, die hier nur knapp benannt werden können. Wir gehen beide von levitischen Kreisen aus, die ihr israelitisches Erbe nach Juda brachten und dort reflektierten.⁹⁵ In deutlicher Weise thematisiert Ps 78,67–72 eine Übergabe des Führungsstabes von Ephraim an Juda und hebt den

⁹² Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*; sowie die Arbeiten zu Hos und Am in Jeremias, Hosea und Amos.

⁹³ Wie Weber in mehreren Studien gezeigt hat, lassen alle Asaphpsalmen (außer Ps 79) einen vor-babylon-exilischen Kontext erkennen, vgl. Weber, *Psalm 83*, 75.

⁹⁴ Weber, *Psalm 83*, 72.

⁹⁵ Weber, *Psalm 83*, 75; Schütte, *Gerechtigkeit*, 163–175.

Zion als Heiligtum sowie David als Leitgestalt hervor. David als die Juda und Israel einende Gestalt deutet vielleicht schon Hos 2,2 an.⁹⁶ David als die einzige Option Is|550|raels betont Hos 3,5.⁹⁷ Der Zion gilt Am 1,2 als Ausgangspunkt der schriftprophetisch überlieferten Worte. Seine Nennung in Am 6,1 ist deutlich ein aktualisierender Zusatz. F. Hartenstein schreibt die Entstehung der Zionstradition einer geistigen Auseinandersetzung mit dem assyrischen Feldzug gegen Juda 701 v. Chr. zu, die sich unterschiedlich in den levitischen Korach-Psalmen und bei Jesaja wiederfände.⁹⁸ Eine solche Auseinandersetzung mit Geschichte zeigt neben mosaisch-levitischen und prophetischen Elementen auch ein weisheitlich-traditionsgelehrtes Arbeiten, wie dies etwa in Ps 78 oder Hos 14 deutlich wird.⁹⁹ Eine assyrienkritische Grundeinstellung eint die verschiedenen Texte. Noch die Weise, wie 2Kön 17–18 den Ereignissen von 720/701 v. Chr. anders als der Eroberung Jerusalems 586 v. Chr. besondere Aufmerksamkeit zollt, zeigt, dass diese Ereignisse für die Überlieferungsgeschichte der biblischen Texte von größter Bedeutung sind.¹⁰⁰

Auch wenn es methodisch bedenklich erscheint, die unterschiedlichen Traditionen von prophetischer und Psalmenliteratur mit Blick auf die Ereignisse von 720 und 701 v. Chr. zu vermischen, so legt es die Ausformung solcher sehr israelspezifischer Tradition in Juda nahe, |551| für die Sammlung und Ausformung dieser Texte einen bestimmten Kreis von offenbar israelitischen Schreibern verantwortlich zu machen, denen man ein breites Bildungsspektrum zuschreiben darf.¹⁰¹

*

Zur Deutung von Am 1,3–2,16 habe ich vorgeschlagen, die Völkersprüche mit dem Israelspruch als exiltheologische Verarbeitung des nationalen Un-

⁹⁶ Weider, Ehemetaphorik, 71, deutet das „Haupt“ im Exoduskontext von Hos 2,2 auf einen „zweiten Mose“. Zur „prophetischen“ Mosetradition in Hos 12,14 vgl. Zenger, Menschen, 195–196; Schütte, Gerechtigkeit, 188, und in den Asaph-Psalmen vgl. Weber, Asaph-Psalter, 122–126. Zu David als „neuer Mose“ vgl. Weber, Mitte, 321–323; Weber, Psalm 78, 207–209.

⁹⁷ Ob entsprechend auch Am 9,11 im Kontext von 701 v. Chr. zu deuten ist und Völkersprüche, Visionen und Amosschluss einen juda-exilischen Rahmen von Am darstellen, wäre noch zu prüfen. Zur Zusammengehörigkeit von Völkersprüchen und Visionen vgl. Jeremias, Völkersprüche.

⁹⁸ Hartenstein, Tosen. Wenn Weber, Psalm 83, 82 auf enge Querverbindungen von Asaph- und Korach-Psalmen hinweist, so zeigt auch die Umbenennung der Kinder Israels in Hos 2,1 auf die Korach-Psalmen 42,3; 84,3 hin, vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 174.

⁹⁹ Weber, Psalm 78; Vielhauer, Hosea, 197–198, stellt Bezüge von Hos 14,6–9 zum Cant heraus. Zu Hos 14,9–10 vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 137–138.

¹⁰⁰ S. auch Hartenstein, Schreckensglanz, 2.

¹⁰¹ Diese Einschätzung richtet sich zugleich methodenkritisch an literarkritische Scheidungskriterien, die redaktionelle Bearbeitungen biblischer Texte einseitig an Maßstäben wie „weisheitlich“, „prophetisch“ oder „historisch“ ausrichten.

tergangs und von Problemen geflüchteter Israeliten in Juda nach 720 v. Chr. zu verstehen. Offenbar mischen sich Trauer und Schmerz über die nach Edom verschleppten Volksangehörigen mit einer wütenden Drohung an die Nachbarvölker, die anders als Israel (und Aram-Damaskus) unter der neuen assyrischen Oberherrschaft politisch relativ selbständig blieben und wirtschaftlich prosperieren konnten. Gemeinsam lassen Juda- und Israel-spruch erkennen, vor welche sozialen und religiösen Probleme das judäische Exil die Tradenten der schriftprophetischen Überlieferung des Amos und Hosea stellte.

Eine juda-exilische Auslegung von Ps 83 vermag die vorgelegte Deutung zu stützen. Meine Überlegungen zum historischen Kontext der Völkersprüche machen jedoch noch weitere ausserbiblische, historische Nachweise wünschenswert, um die textbezogenen Schlussfolgerungen zu untermauern. So bedarf es eines Nachweises, dass Tyrus nach 720 v. Chr. mit israelitischen Sklaven handelte. Auch ist zu erforschen, ob Assyrien Deportationen in Vasallenstaaten wie Edom veranlasste, wenn es seinen Zwecken diene. Schließlich müsste sich ein archäologisches Augenmerk auf die Spuren der Bergleute in edomitischen Minen richten, um vielleicht Hinweise auf israelitische Sklaven aufzufinden. [552]

Kapitel 3

Die Amosschrift als juda-exilische israelitische Komposition*

Kürzlich hat U. Rütterswörden sich noch einmal deutlich für Am 9,(7.)8-15 als einen sekundären nachexilischen Abschluß der Amosschrift ausgesprochen.¹ In der Ringstruktur von Am 8,11-12 / 9,13-15; 8,13-14 / 9,11-12; 9,1-4 / 9,8-10 am Ende des Amostextes erkennt er einen redaktionell anknüpfenden literarischen Zug. Demnach beschloss die Doxologie Am 9,5-6 eine ältere Fassung der Unheilsprophetie, während Am 9,(7.)8-15 in einem „klaren inhaltlichen Gegensatz“² dazu einen hoffnungsvollen Ausblick formuliert. Gehäufte Verweise auf den Charakter eines Gotteswortes sollen die Ergänzungen legitimieren. Während Am 9,7 „eher isoliert“³ dastehe, sei Am 9,8.11-15 von vielen Schriftbezügen geprägt, und zeige darin eine späte schriftstellerische Tätigkeit.

Wie Rütterswörden selbst darlegt, hat die Darstellung der letzten Verse der Amosschrift als sekundärer Abschluss eine lange und breit akzeptierte Tradition. Dennoch sind an diese Beurteilung zwei grundsätzliche Fragen zu stellen, die zu einer früheren Datierung insbesondere des Amosschlusses führen können.

1. Das Exil

„Mit der Doxologie Am 9,5-6 schließt eine exilische Fassung des Amosbuches“.⁴ Es ist für die alttestamentliche Wissenschaft selbstverständlich, die Bewertung „exilisch“ mit dem babylonischen Exil Juda-„Israels“ zu verbinden. Diese Einschätzung bedarf keiner weiteren Begründung – wie ich meine zu Unrecht. Prinzipiell müssen die ältesten Amosworte, wenn nur irgendetwas dem historischen Amos im 8. Jh. v. Chr. zuzuschreiben ist, vor dem babylonischen Exil den Untergang Israels und eine Weitergabe der Tradition in Juda erlebt haben. In Juda muss die Überlieferung

* Erstveröffentlichung: Bib. 93 (2012), 520–542.

¹ Rütterswörden, Rosen.

² Rütterswörden, Rosen, 212.

³ Rütterswörden, Rosen, 216.

⁴ Rütterswörden, Rosen, 215.

zwischen 720–586 v. Chr. eine stabile Form gefunden haben; dies unterstellt auch Rütterswörden.

Aus historischer Sicht sprechen einige allgemeine Argumente für diese Überlegung. Bis 722 v. Chr. zeigte sich Israel kulturell und politisch Juda stark überlegen. Nach der assyrischen Eroberung Israels nahm Juda unter Hiskia israelitische Einflüsse auf. Deren Umfang und Stärke sind freilich noch umstritten.⁵ Der Gedanke, die Amosschrift sei ein judäisches Werk, kann wohl auf der in Am 1,1 angezeigten judäischen Abkunft des Propheten aufbauen. Er kommt jedoch in Schwierigkeiten, wenn er die judäischen Beweggründe entfalten wollte, die das literarische Projekt vorantrieben. Klarer sprechen redaktionsgeschichtliche Erkenntnisse für eine israelitische Herkunft unserer Amostradition. So hat J. Jeremias gezeigt, dass die von Am 1,1 vgl. Hos 1,1 älter datierten Amosworte erst im Gefolge der jüngeren Hoseaworte verschriftet wurden.⁶ Dabei durchdrang hoseanische Theologie stärker die Amosschrift als umgekehrt. Da Hoseaworte ihren Sitz im Leben allein in Israel hatten, müssen sie durch israelitische Tradenten auf der Flucht vor den Assyryern nach Juda gebracht worden sein. Dort wurden sie von ihnen oder unter ihrem Einfluss mit der amosischen Überlieferung verbunden. So bedarf es grundsätzlich einer Prüfung, ob „exilische“ Aussagen eher die („juda-exilische“) Situation israelitischer Flüchtlinge in Juda nach 722 v. Chr. oder die („babylon-exilische“) Situation Juda-„Israels“ nach 586 v. Chr. beschreiben.

2. Gerichtsprphetie

Der Amoschluß wird als sekundärer Bestandteil verstanden, weil eine theologische Diskrepanz zwischen der Unheilsprphetie des Amos und der hoffnungsvollen Schlußaussage gesehen wird. Mit diesem Urteil wird jedoch noch nicht beschrieben, welche literarische Funktion diese Wendung erfüllt. Um den Abschluß der |521| amosischen Unheilsprphetie mit einer Schlußhoffnung zu erklären, habe ich in der Literatur drei anregende Ansätze gefunden.

G. Steins setzt in einem 2010 erschienen Buch dezidiert bei der kanonischen Fassung des Amostextes an. An ihr arbeitet er die Rolle des Propheten und die Stellung des Gottesvolkes zur Prphetie als zentrales Anliegen heraus. Für Steins wird Am 9,7 in zweifacher Weise zum Schlüsselvers des Amoschlusses. Mit Verweis auf A. Neher stellt Steins zunächst die gängige Übersetzung infrage.⁷ Demnach sei der Nominalsatz *הֲלוֹא כְּבָנֵי כְּשִׂיִּם אֲתֵם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* mit „Gehört ihr, Söhne Israels, nicht [we-

⁵ Dazu vgl. Schütte, Juda, 7–12.

⁶ Vgl. Jeremias, Anfänge.

⁷ Steins, Gericht, 111–115, und Neher, Amos, 140–142, mit Rekurs auf zwei ältere jüdische Vorschläge.

nigsten] ebenso mir an wie die Söhne der Äthiopier?“⁸ zu übersetzen. Zu recht verweist Steins mit Neher darauf, dass **אַתֶּם לִי** grammatisch eher eine Zugehörigkeit zu JHWH formuliert. Für ein Israels Vorrang abwertendes „Seid ihr für mich nicht wie die Kuschiter, ihr Israeliten?“ (Zürcher Bibel 2007) sei eher **אַתֶּם לִפְנֵי** zu erwarten.⁹ Entsprechend erinnere der Exodusbezug in Am 9,7b an „die bleibende und unverlierbare Zugehörigkeit Israels zu Gott“ als Volk Gottes.¹⁰ Das in der Israelstrophe Am 2,6-16 angekündigte Gericht bleibe daher nicht das letzte Wort Gottes, sondern fände in Am 9,7-15 eine hoffnungsvolle Entgegnung, die kanonisch gut vernetzt sei¹¹. [522]

In verschiedenen Aufsätzen äußert sich R. G. Kratz zu dem Problem der unbedingten Unheilsprophetie in den Prophetenbüchern¹². Anknüpfend an K.-F. Pohlmann fragt er nach dem Sinn einer Verneinung Israels durch seinen Gott und seine Propheten¹³. Nach Kratz waren es einschneidende Katastrophen in der Geschichte des Gottesvolkes, die zu einem beispiellosen Neudenken der Gottesbeziehung führten. Nicht nur das Krisenjahr 586 v. Chr., wie Pohlmann vorschlug, sondern bereits die Krisenjahre (für Israel) 722 und (für Juda) 701 v. Chr. könnten Auslöser gewesen sein, eine Theologie zu entwickeln, die an ihrem Gott festhielt, auch wenn alles, für das ein Gott seinem Volk Garant sein könnte, verloren ginge. Ältere Prophetenworte in der Art altorientalischer Prophetie seien grundlegend transformiert und weiterentwickelt worden. Daraus entstand „eine Sorte Literatur für geschlossene Zirkel, literarisch und theologisch geschulte Kreise, die ihre angestammten Denkmuster, auch die Denkmuster des namengebenden Propheten, preisgaben, um unter allen Umständen an ihrem Gott JHWH festzuhalten“.¹⁴ Kratz weist, anders als Steins, dem schriftprophetischen Phänomen der Unheilsprophetie einen historischen Ort zu, an dem ihre Entstehung plausibel wird (die Jahre 722/701 und 586 v. Chr.) und setzt wichtige Eckpunkte für eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Schriftprophetie. Demnach könnte Am 9,7-15 die Hoffnungsperspektive sein, die adäquat über die vorausgegangene, unbedingte Unheilsprophetie hinausführte. Kratz verleiht gleichzeitig meiner Frage nach der notwen-

⁸ Hirsch, Haftoroth, 192, und Hirsch, Propheten, 199; vgl. Hirsch, Pentateuch, 148. S. auch Vogels, Invitation, 223–239.

⁹ Hirsch, Propheten 199, verneint entschieden einen Verlust der Sonderstellung Israels mit Verweis auf Am 3,2. Zur Paraphrase des Targum („Children of Israel, are you not *regarded as beloved children before me?*“) vgl. Gordon/Cathcart, Targum, 95 Anm. 24. Die jüdischen Ausleger des Mittelalters betonten die Schuld Israels, die das Recht auf den Landbesitz verwirkte (Eliezer de Beaugency, vgl. Raschi), und zugleich die besondere Bindung Israels an seinen Gott (R. David Qimhi: „meine Sklaven“, R. Abraham ibn Ezra: „ihr seid Kinder des einzigen Vaters“), vgl. Ruiz Gonzalez, Comentarios, 281–288.

¹⁰ Steins, Gericht, 115.

¹¹ Vgl. Steins, Gericht, 117–130.

¹² S. insbesondere die in Kratz, Prophetenstudien, vereinten Aufsätze.

¹³ Pohlmann, Erwägungen, 325–341.

¹⁴ Kratz, Worte, 341–342.

digen inhaltlichen Füllung der Definition „exilisch“ zusätzlichen Nachdruck.

Eine andere Aufmerksamkeit entwickelt H. Reimer für den Amostext, wenn er seine Untersuchung unter die Leitfrage stellt „Hat der Prophet Amos ein ‚totales Ende‘ undifferenziert für alle, für das ganze Volk, bis zum letzten Glied angekündigt?“.¹⁵ Aus Sicht der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sei hermeneutisch zu erwarten, dass Gott gegen die Unterdrückenden und für die Unterdrückten spreche, also Täter und Opfer differenziert wahrnehme. Alle drei Überlegungen werden in der anschließenden Untersuchung der Amosschrift weiter verfolgt.

3. Die Komposition der Amosschrift

Der nach Rütterswörden isoliert stehende und für Steins so entscheidende Vers Am 9,7 legt nahe, die Komposition der Amosschrift zu betrachten und dabei auf die Leitfrage von Reimer nach den Zielgruppen des Textes zu achten. Mit seinem Bezug auf „Aram aus Qir“ schlägt Am 9,7 einen Bogen zu Am 1,5. Etwas weniger ausgeprägt verweist die Nennung der Philister (Am 9,7) in Am 1,8 sowie – allerdings etwas abgerückt – von Edom (Am 9,12) in Am 1,6.9.11-12 gleichfalls an die Völkersprüche in Amos 1–2. Die Anrede der „Kinder Israels“ und Nennung von „Israel“ in Am 9,7 lenkt aber nicht nur auf den Israelspruch (Am 2,6.11) zurück. Sie lädt ein, die Rede von „Israel“ im weitesten Sinn zu sichten. Eine Darstellung der Zielgruppen ergibt das rechts dargestellte Bild. |524|

Die Verteilung der Begrifflichkeiten innerhalb der Amosschrift zeigt deutliche Schwerpunktbildungen. Ergänzt von weiteren Signalen einer Lektüre des Textes lassen sich unschwer die bekannten Stücke der Amosschrift wiedererkennen. Nach der Einleitung (Am 1,1-2) können die Völkersprüche (Am 1,3–2,16), Prophetensprüche (Am 3–4; 5–6; 8,4-14), die Visionen (Am 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4), die Amazjaszene (Am 7,10-17) und der Amos-schluß (Am 9,7-15) voneinander abgegrenzt werden. Auffällig sind die unterschiedlichen israelitischen Zielgruppen der Prophetensprüche Am 3–4 und Am 5–6, die sich nur in der Amazjaszene und dem Amos-schluß mischen. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass die Prophetensprüche Am 8,4-14 keine der typischen Zielgruppen nennt, obwohl sie sich inhaltlich mit vorausgegangenen Sprüchen überschneiden. Völlig aus diesem Raster fallen die 5. Vision (Am 9,1-4) und die Doxologien (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6).

¹⁵ Reimer, Recht, 23.

[illegible]

4. *Kompositions- und Redaktionsgeschichte*

Eine ausschließlich kanonische Sicht muss sich damit auseinandersetzen, dass sie eine bestimmte und späte geschichtliche Überlieferungsgestalt für ihre Interpretation auswählt. Für einen solchen rein kompositionsgeschichtlichen Ansatz führt Steins berechtigt an, dass Art und Ausmaß früherer Redaktionen nicht zu ermessen sind.¹⁶ Die kanonische Interpretation läßt jedoch sehr unterschiedliche Ansichten zu, wie die Amosschrift in der Gesamtheit des Tanach zu deuten ist.¹⁷ Kratz betont zu Recht, dass eine redaktionsgeschichtliche Einschätzung die kanonische Interpretation ergänzen muss, um Entwicklungen differenziert beurteilen zu können.¹⁸ Die redaktionsgeschichtliche Fra[525]gestellung ergänzt die synchron denkende kanonische Perspektive um eine diachron fragende Kritik. Sie kann erhellen, wie sich die Intention des Endtextes aus möglichen Vorstadien entwickelte.

Der Blick der Amosschrift auf das staatliche Ende Israels macht ihre Abfassung – trotz der Datierung von Am 1,1 und unbeschadet möglicher literarischer Vorstadien – nach 722 v. Chr. in Juda wahrscheinlich. Die feste zeitliche Untergrenze ist durch die Textfunde aus der Judäischen Wüste markiert (4QXIIc.g).

5. *Die Völkersprüche (Am 1,3–2,16)*

Die Komposition der Völkersprüche (Am 1,3–2,16) kann als Reflex auf das Katastrophenjahr 722 v. Chr. verstanden werden. Ein solches historisches Szenario für die kritische Darstellung aller Nachbarvölker Israels habe ich bereits früher plausibel gemacht.¹⁹ Ein weiteres wichtiges Argument aus der Komposition ist das Nebeneinander von Juda- und Israelspruch (Am 2,4-5.6-16). Diese „Dopplung“ verweist in die Zeit der Koexistenz beider Staaten vor 722 v. Chr. zurück. Sie kennzeichnet aber auch die vor-babylon-exilische Schriftprophetie, in der „Israel“ als Zielgruppe „Juda“ mengenmäßig gar übertrifft.²⁰

Der Israelspruch als Zielpunkt der Völkersprüche benennt mit den „Kindern Israels“ (Am 2,11) erstmals einen direkten Adressaten für diese Komposition. Israels eigene Situation kennzeichnet er durch eine drohende gewaltige militärische Niederlage. Dieses Bild wird verschärft durch die

¹⁶ Steins, Gericht, 19–20. Tatsächlich stehen sich Am^{LXX} und Am^{MT} sehr nahe; vgl. Dafni/Schart, Amos, 2338–2343. Überraschende redaktionelle Vorstufen enthüllen etwa die drei Überlieferungen von 1–2Kön in MT, dem antiochenischen Text (ANT) und LXX, vgl. Schenker, Textgeschichte.

¹⁷ Vgl. die verschiedenen kanonischen Bezugssetzungen bei Steins, Gericht, 127–135, und Rütterswörden, Rosen, 216–220.

¹⁸ Vgl. Kratz, Worte, 314–315.

¹⁹ Dazu ausführlich s. o. 25–43.

²⁰ Vgl. oben 7–24.

Beobachtung, dass Israel anders als den zuvor genannten Völkern keine Zerstörung ihrer Paläste durch das Feuer der Belagerung droht. Wenn daraus geschlossen werden darf, dass Israel in jenem Moment keine eigenen Städte mehr besaß, so ist der „Sitz im Leben“ des Israelspruches nach 722 v. Chr. gegeben und rührt möglicherweise an die assyrische Invasion von 701 v. Chr. in Juda. Für diese These eines auf Israels Flüchtlingsexistenz in Juda zielenden Israelspruchs lassen sich verschiedene Aussagen aus Hosea-, Amos- und Michaschrift verknüpfen. |526|

Redaktionsgeschichtlich sind Hosea- und Amosschrift eng miteinander verbunden.²¹ Hos und Am prägt erzählerisch eine drohende (Am 2,13-16; 4,3; 5,7; 6,7; 8,11-13; 9,4) oder kürzlich eingetretene (Hos 11,11; 14,2-10) Katastrophe für Israel. Judäische Aussagen lassen sich in der Hoseaschrift teils als klare redaktionelle Zufügung, teils als Erweiterung der israelitischen Perspektive begreifen.²² Ebenso machen die judäische, auf (ehemals) israelitisches Gebiet („Karmel“) ausgreifende Eröffnung von Am 1,2, die überraschende Erwähnung der „Sorglosen in Zion“ vor den Gleichgesinnten in Samaria (Am 6,1) und der Rekurs auf die „Hütte Davids“ (Am 9,11) deutlich, dass die amosische Tradition in Juda bearbeitet wurde. Hos 12,1.3 deutet kritisch an, dass in Juda eine religiöse Praxis wie in Israel geübt wurde. Auf solche religiöse Kritik konzentriert sich der Judaspruch (Am 2,4-5). Ein prophetenfeindlicher Umgang, wie ihn Am 2,12 unter Israeliten wahrnimmt und vermutlich Am 2,4 mit dem Stichwort „Lügen“ unter Judäern benennt, ist noch Hosea unbekannt.²³ Micha hingegen setzt sich zu seiner Zeit als Prophet für Israel entschieden von anderen „gekauften“ und vermutlich judäischen Propheten ab (Mi 3,5-11 vgl. Am 2,4); auch teilen Micha-, Amos- und Hoseaschrift eine genuin israelitische Ansprache in judäischem Kontext.²⁴ In der Amosschrift läßt die Aktualisierung israelitischer Tradition mit einer nur geringfügigen judäischen Akzentuierung an einem genuin judäischen Interesse zweifeln. Für die verschriftete Form ist eine israelitische Bearbeitung israelitischer Tradition in Juda nach 722 v. Chr. überzeugender.

Sind die archäologischen Hinweise auf israelitisches Leben im hiskianischen Judäa auch umstritten, so nötigt doch das Szenario von Hosea-, Amos- und Michaschrift, bis zum Erweis des Gegenteils davon auszugehen, dass diese Texte israelitische Tradition unter den Bedingungen eines judäischen Exils reflektieren und aktualisieren. Für den amosischen Israelspruch legt diese Generalthese nahe, als historischen Kontext für die nach Am 2,13-16 drohende, |527| aussichtslose Flucht von Israeliten den drohenden oder bereits erfolgten Feldzug Sanheribs gegen Hiskia anzunehmen. Die soziale Bedrückung nach Am 2,6-8, so sehr sie dem prophetischen

²¹ Vgl. den Aufsatzband von Jeremias, Hosea und Amos.

²² Zur „judäischen Redaktion“ vgl. Naumann, Erben.

²³ Bons, Denotat. S. auch das Prophetenbild in Am 7,10-17.

²⁴ Vgl. oben 13–14 und 38–40.

Spruchgut von Am 3–6 entsprechen mag, kann in Mi 2–3 auch vermögenden Menschen im „Haus Jakob/Israel“ nachgesagt werden und ist möglicherweise zeitübergreifend. Angesichts einer langwährenden politisch-kulturellen und wirtschaftlichen Überlegenheit Israels über Juda darf über mögliche israelitische Besitzverhältnisse in Juda mangels klarer außerbiblischer Nachweise zwar nur spekuliert werden. Ein wörtliches Verständnis von Mi 1–3 legt jedoch nach meiner Meinung nahe, dass nach 722 v. Chr. israelitische Flüchtlinge in Juda mit sehr unterschiedlicher wirtschaftlicher Kraft lebten.

6. Das Prophetenspruchgut (Am 3–6)

Erklärt Kratz religionsgeschichtlich die Entstehung der Schriftprophetie aus der altorientalischen Prophetie durch gelehrte Reflexion einer nationalen, religiösen Katastrophe und nennt er als frühestes Beispiel das Jahr 722 v. Chr., so bestätigt der reflektierte Aufbau von Amos 3–4; 5–6, dass uns amosische Prophetie in einer redaktionell bearbeiteten Form vorliegt.²⁵

Am 3,1 beginnt mit einem Höraufruf an die „Kinder Israels“. Er führt die direkte Anrede von Am 2,11 weiter. Mit einem ähnlichen Höraufruf an die „Kinder Israels“ eröffnet auch Hos 4,1 das hoseanische Spruchgut. Bemerkenswert in der Hoseaschrift ist die Tatsache, dass die „Kinder Israels“ terminologisch nur in Hos 2,1-2; 3,1.4-5; 4,1 verwendet werden. Hos 2,1-2; 3,1.5 schaut bereits auf eine eingetretene Katastrophe zurück. Thematisch wird eine (offenbar schwierige) Phase der Annäherung an Juda und seinen König verhandelt. Die Anrede in Hos 4,1 eröffnet eine Rückschau auf das ältere Prophetenspruchgut, dem selbst diese Anrede fremd ist. Analog eröffnet eine gleiche Anrede in Am 3,1 das amosische Prophetenspruchgut.

Ist man bereit, die Möglichkeit terminologischer Verwandtschaft zwischen den redaktionell verhandelten Schriften Hosea und Amos anzunehmen, so verweist das Interpretament „Rückschau“ auf zwei|528|erlei. Erstens ist der Israelspruch mit der Anrede „Kinder Israels“ (Am 2,11) erneut zeitlich bald nach 722 v. Chr. zu deuten. Gleiches wird für die letzte direkte Anrede der „Kinder Israels“ in Am 9,7 noch zu zeigen sein. Die eine exilische Situation voraussetzende Aussage von Mi 5,2 unterstreicht, dass in Hosea-, Amos- und Michaschrift die „Kinder Israels“ als eine tendenziell „nachstaatliche“ allgemeine Bezeichnung für Israel zugehörige Menschen gebraucht wird. Von dieser Charakterisierung rückt allein Am 3,12 ab. In diesem, zeitlich in die Jahre der Staatlichkeit Israels zurückweisenden Fall wird der Begriff jedoch soziologisch näher definiert. Der engere Kreis der „Kinder Israels, die in Samaria wohnen“ wird in Am 3,12 auch nicht direkt angesprochen. Eröffnet zweitens die Anrede „Kinder Israels“ in Am 3,1

²⁵ Vgl. Kratz, Prophetie.

eine Rückschau auf das amosische Prophetenwort, so ist die schriftprophetische Bearbeitung dieser Tradition zielgerichtet, um die eingetretene exilische Situation als Gottestat zu erklären; als solcher Rückblick ist auch dieselbe Anrede in Am 4,5 verständlich.

Die Sozial- und Religionskritik von Am 3–4 schließt mit einer Anrede des schuldigen „Israel“ (Am 4,12). Die Schilderung des militärischen Versagens und die innenpolitische Korruption in Amos 5–6 richtet sich hingegen an das „Haus Israel“ (Am 6,14). Beide Zielgruppen lassen sich im nächsten Kapitel näher beschreiben. Markant enden beide Texteinheiten mit einer ultimativen Drohung Gottes gegen jede Zielgruppe. Meiner Einschätzung nach denkt die redaktionelle Bearbeitung bei dem Ende, das Israel in seiner staatlichen Zeit droht, zuerst an das Katastrophenjahr 722 v. Chr.

7. Die Amazjaszene (Am 7,10-17)

Mit Am 7 wechselt die schriftprophetische Rückschau vom Spruchgut zu Visionsberichten. Zwischen vier Visionsschilderungen (Am 7,1–8,3) fällt die Begegnung von Amos und dem Priester Amazja. Kompositionsgeschichtlich sollte man besser nicht von einer „Störung“²⁶ der Visionsberichte durch die Amazjaszene sprechen, da sich die Szene aus dem unmittelbar vorausgehenden Textmaterial von Am 7,9 zu entwickeln scheint. Es ist nicht zu klären, ob Am 7,9 bereits Teil des dritten Visionsberichtes war oder erst formuliert [529] wurde, als Am 7,10-17 eingefügt wurde.²⁷ So kann man sich mit der Annahme bescheiden, dass Visionsberichte und Amazjaszene in der vorliegenden Form eine redaktionell gelungene Verbindung unterschiedlicher Texttypen darstellen, die auf einer gemeinsamen Verständnisebene gelesen werden sollen.

Eine Israel-spezifische Terminologie von Am 7,9 vereint beide Texttypen. In ihnen gewinnt erstmals „mein Volk Israel“ Aufmerksamkeit (Am 7,8.15; 8,2). Die differenzierte Terminologie in Am 7,10-17 lädt ein, die erkennbar kompositionell angelegte Begrifflichkeit der Amosschrift in ihren Bezügen untereinander zu klären. Die Anklage des Amazja vor seinem König Jerobeam lautet „verschworen gegen dich hat sich Amos inmitten des Hauses Israel“ (Am 7,10). Die Wendung „inmitten des Hauses Israel“ deutet auf eine gesellschaftliche Gruppierung, die sich von „Israel“ als Landes- und Volksbezeichnung abhebt.²⁸ Am 5–6 ließ erkennen, dass das „Haus Israel“ auf militärische Aktionen angesprochen werden kann, und zugleich die lokale Elite des Landes mit großem innenpolitischen Einfluß repräsen-

²⁶ So Kratz, *Worte*, 322.

²⁷ Nach Rottzoll, *Studien*, 251–254, wurde Am 7,9 redaktionell für die Überleitung zu Am 7,10-17 geschaffen; anders plädiert Reimer, *Recht*, 185–186 für eine genuine Zugehörigkeit von Am 7,9 zum Visionsbericht.

²⁸ Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 59–60.141–142, und Hos 1,6; 5,1; 6,10; 12,1.

tiert. In Am 7,11 wird Amos von Amazja zitiert, dass „Israel“ neben Jerobeam in die Verbannung muss. Hier, wie auch in Am 7,16-17, bezeichnet „Israel“ Menschen, die König Jerobeam untertan sind. Es sind insbesondere wohlhabende Menschen wie Amazja selbst, die der Priester durch die prophetische Rede des Amos bedroht sah.²⁹ Diesem „Israel“ galt die schriftprophetische Kritik, sich gegen seinen Gott versündigt zu haben (Am 3,14; 4,12; 7,9).

Amos selbst differenziert stärker als Amazja und gewichtet seinen prophetischen Auftrag anders. Für ihn lautet sein primärer Auftrag, er solle „in prophetischer Weise zu seinem Volk Israel reden“ (Am 7,15). Wenn Amazja darin die Kritik an „Israel“ hört und wie die Wohlhabenden ebenfalls mit Abweisung reagiert, so trifft auch ihn das göttliche Gericht (Am 7,16-17). Mit seiner Binnendifferenzierung ergreift Amos in Am 7,16 – wie es Reimer erwartet hat – Partei für die Armen gegen ihre Bedrücker (vgl. auch Am 2,6; 8,4). |530|

Für diese sprachliche Differenzierung von Gruppen in Israel lassen sich zwei Beobachtungen anfügen. Nach Hos 4–10; 12–14,1 partizipiert „Israel“ neben „Ephraim“ an Macht und Reichtum und ist – wie in der Amosschrift – angeklagt, seinen Gott zu verfehlen.³⁰ „Mein Volk“ bezeichnet ausschließlich Israeliten in der Rolle von Verführten (Hos 4,6.8.12; 11,7). Von Hos 6,11 wird „mein Volk“ in einer mit Juda verknüpften redaktionellen Aussage als im Unglück steckend beschrieben; von solcher Not und Wendung kündigt auch die Erzählung um das Prophetenkind „Nicht mein Volk“, die Israeliten deutlich von Judäern unterscheidet (Hos 1,8–2,3).³¹ Nach Mi 2,4.8.9; 3,3.5 bezeichnet „mein Volk“ vor allem die Schwachen in einer israelitischen Gesellschaft (vgl. Am 7,15), die nunmehr in Juda lebt.³²

Für „Jerobeam“ und „Haus Isaak“ kann eine engere Beziehung nur vermutet werden; wie sich das „Haus Isaak“ mit dem „Haus Jerobeam“ (Am 7,9) deckt, bleibt unklar. Deutlich hingegen ist die gesamte israelitische Terminologie auf das Territorium Israels bezogen und geographisch vom „Land Juda“ (Am 7,12) unterschieden. Der differenzierte Gebrauch „Israel“-spezifischer Termini legt aus meiner Sicht nahe, dass Am 7,10-17 bei Abfassung der Amosschrift und nicht vor 722 v. Chr. literarisch geformt wurde.

²⁹ Assyrische Dokumente bezeugen ebenso wie Am 4,3; 6,7; 7,17, dass Angehörige der Oberschicht bevorzugt deportiert wurden, vgl. Oded, *Deportations*, 22–25.

³⁰ Vgl. Am 7,9 mit Hos 8,2; 10,1.

³¹ Hos 6,11 gehört zu einer jüdischen (besser: juda-exilischen) Redaktion, vgl. Naumann, *Erben*, 51–58.

³² Weitere Belege in Mi 1,9; 6,3.5.16; 7,14 Im Tanach ist עַמִּי / „mein Volk“ immer ein Ehrentitel *Israels*.

8. Die Visionsberichte (Am 7,1-9; 8,1-3)

Die vier Visionsberichte sind paarweise zu lesen und korrespondieren nach allgemeinem Verständnis mit den Völkersprüchen in Am 1–2.³³ Hier wie da ist Israel die Katastrophe angekündigt. Jedoch differenziert die Amosschrift in den Visionen terminologisch erneut. In den beiden ersten Visionen ist „Jakob“ bedroht. In den beiden folgenden Visionen kommt das Ende zu „meinem Volk Israel“.

„Jakobs Stolz“ bezeichnet bereits in Am 6,8 eine offenbar gehobene und prachtvolle Lebensart; Gott bricht ihn wegen Jakobs aus|531|beuterischen Verhaltens (Am 8,7). So dürfte „Jakob“ für „Israel“, die führenden Kreise des Landes, stehen.³⁴ Auch Hos 12,3-15 zeichnet den Stammvater Jakob als zweifelhaftes Vorbild für eine wohlhabende Kaufmannsschaft. J. Jeremias erkennt in Gottes Schwur bei „Jakobs Stolz“ (Am 8,7) ein aus Am 6,8 entwickeltes Sprachspiel, das eher für hos. Überlieferung typisch sei und auf die Redaktion verweist, die beiden Schriften vereinte.³⁵

Wenn die Visionen in Am 7,2.5 die Kleinheit Jakobs betonen, so spielen sie mit dem Motiv von Schwachheit und Erwählung Jakob-Israels (vgl. Am 3,2).³⁶ Zweimal wird die Krise der israelitischen Führungskreise verhindert. Schließlich bricht sie „inmitten meines Volkes Israel“ auf. Die durch Am 7,9 angekündigte Zerstörung des Landes verschärft sich nochmals in der vierten Vision (Am 8,1-3). Die vorgeschaltete Amazjaszene hält fest, dass die religiöse Führung Israels die schriftprophetische Hilfe „für mein Volk Israel“ verhinderte (Am 7,15). Nur so erklärt sich, meiner Auffassung nach, das drohende bittere Los des Volkes. Die Schuld seiner Führung verhinderte ein letztes helfendes Eingreifen Gottes für sein Volk durch seinen Propheten. Am 8,2 verkündet definitiv, dass das Ende „zu meinem Volk Israel“ kommt, nicht aber, dass „das Ende meines Volkes Israel“ kommt.³⁷

9. Weiteres Prophetenspruchgut und die 5. Vision (Am 8,4–9,4)

Wenn Am 8,2 den Kern der amosischen Prophetie verkörpert und Amos den Israeliten nur den „Tod Israels“³⁸ verkünden konnte, erhebt sich die Frage, warum die Amosschrift nicht mit Am 8,3 endet, sondern fortgeschrieben wurde. Propagandisten des Untergangs gehen entweder selbst in

³³ Vgl. Jeremias, Völkersprüche, 157–171. Zur 5. Vision bringt Steins, Gericht, 29–37, begründete Einwände.

³⁴ Hos 5,5; 7,10 spricht vergleichbar vom „Stolz Israels“. Auch Am 9,8-9 und die Michaschrift identifizieren „Jakob“ mit „Israel“.

³⁵ Vgl. Jeremias, Jakob, 260–265.

³⁶ Zum Erwählungsmotiv von קטן / „klein“ vgl. Jeremias, Jakob, 258–260; mit anderer Terminologie Dtn 7,7.

³⁷ So betont es Fleischer, Menschenverkäufer, 412–413.

³⁸ Wolff, Amos, 368.

den Untergang oder verstummen, falls sie die Zeit danach erleben. Die Tatsache, dass die Amosschrift fortgeschrieben wurde, nötigt zu verstehen, wer daran Gefallen fand oder wenigstens einen Sinn darin sah, diese Botschaft zu tradieren. Je später eine Fortschreibung erfolgt sein sollte, um so mehr ist zu erklären, welche Funktion für welche Zielgruppe die Botschaft von dem Ende nach dem eingetretenen staatlichen Ende Israels hatte, dass sie „noch einmal zusammenfassend begründet“³⁹ werden musste.

Die Redaktion der Amosschrift lag in Juda, doch ist keine judäische Zielgruppe erkennbar. Für den in Am 2,11; 3,1; 4,5 erkennbaren israelitischen direkten Adressaten ist zu fragen, welcher nachträgliche Aufweis der Katastrophe über Am 8,2 hinaus so hilf- oder gar trostreich sein könnte, um den Überlebenden eine zukunftsweisende Antwort zu verschaffen.

Überraschend nimmt Am 8,4-14 das Grundthema des amosischen Prophetenspruchgutes und der Israelstrophe wieder auf: die Benennung des sozialen Unrechts in Israel. Nach J. Jeremias weisen inhaltliche und formale Bezüge auf früheres Spruchgut zurück. So beziehen sich Am 8,3.7 auf Am 6,8-10 zurück, Am 8,9-10.13-14 auf Am 5,1-17.18-20, Am 8,4-6 auf Am 2,6-7 und der Höraufruf selbst auf Am 3,1; 4,1; 5,1; allein Am 8,11-12 bleibt ohne Rückbezug⁴⁰. Dennoch, summiert Jeremias, zielt der Höraufruf von Am 8,4-6 auf einen „völlig anderen Sachverhalt“ als der Höraufruf von Am 2,6-7⁴¹. Ziele Am 2,6-7 auf Schuldklaverei und die Behinderung des geordneten Rechtswesens, so äußere sich Am 8,4-6 zu einem betrügerischen Handel zu Lasten armer Kunden.

Im Unterschied zu Am 2,6-7 werden die kritisierten Personen in Am 8,4-10 direkt angesprochen, ohne ihnen eine kollektive Bezeichnung zu verleihen⁴². Wurden in Am 2,6-16 die „Kinder Israels“ direkt angesprochen, dass sie solchem Unrecht tatenlos zusehen und dem Gottesgericht nicht entfliehen werden, so droht jenen in Am 8,4-10 direkt angesprochenen Unrechtstätern, Männer und Frauen aus der israelitischen Oberschicht, das Ende ihres Lebensstils. Der anschließende Wechsel in die 3. Pers. zeigt, dass Am 8,11-14 ihr Geschick nun deutet: jene Menschen werden sich im Osten verlieren⁴³. Die 5. Vision (Am 9,1-4), die sich in vielen Einzelheiten von den vorausgegangenen Visionspaaren unterscheidet, betont noch-

³⁹ Jeremias, Kommentar, 232.

⁴⁰ Jeremias, Kommentar, 232–233; Am 8,11-12 hat nur „Anklänge“ an Am 4,2.8.

⁴¹ Jeremias, Kommentar, 242.

⁴² Dies ist typisch für Am 3–6, vgl. Jaruzelska, Amos, 140.

⁴³ Die Wendungen „seht, es kommen Tage“ und „das Wort JHWHs hören“ weisen auf jer. und dtr. Sprache hin (Wolff, Amos, 380; Rottzoll, Studien, 264–265). Dieses Merkmal muss nicht zwangsläufig ein Argument der Spätdatierung sein, sondern kann auch als Kennzeichen der sich entwickelnden juda-exilischen israelitischen Theologensprache verstanden werden, die uns ausgereift in Jer gegenübertritt.

mals die todgeweihte Aussichtslosigkeit dieser Gruppe. Am 9,4 charakterisiert sie zuletzt als Deportierte⁴⁴.

Die direkte Anrede in Am 8,4-10 zielt wie im Prophetenspruchgut von Am 3-6 nicht auf den wirklichen Hörer/Leser des Textes. Der sprachliche Wechsel ab Am 8,11 weist auf einen anderen, eigentlichen Adressaten hin, der in Am 8,4-9,4 unbenannt bleibt. Sein Geschick ist gerade nicht die Deportation in die Ferne⁴⁵. Er lebt, wenn die 5. Vision wie die ersten Visionen in ihrer literarischen Gestalt Israels staatliches Ende voraussetzt, nach 722 v. Chr. am ehesten in Juda.

Jeremias vergleicht Am 8,4-6 mit Mi 6,9-16 und ordnet es historisch dem ausgehenden 7. bis beginnenden 6. Jh. v. Chr. zu⁴⁶. Doch ist einer solchen sozialgeschichtlichen Festlegung vorsichtig zu begegnen. Archäologisch sind die sozialgeschichtlichen Aspekte von Am 2,6-7; 8,4-6 kaum zu ermitteln und noch unbewiesen⁴⁷. So läßt [534] sich nicht klären, ob die von Am 8,4-10 beschriebenen Deportierten jene Gruppe widerspiegeln, der schon Amos in der Rückschau von Am 3-6 die Deportierung androhte, oder ob judäische Verhältnisse angesprochen werden, in denen sich israelitische Sozialgeschichte unter den Bedingungen des judäischen Exils fortsetzte⁴⁸. Deutlich wird jedoch nach der Ansage der nationalen Katastrophe in Am 8,2, und aufgrund der von mir vorgelegten Beobachtungen, dass die Amosschrift ab Am 8,4 eine differenzierte Sicht auf das Geschick von israelitischen Gruppen nach 722 v. Chr. eröffnet.

10. Die Doxologie (Am 9,5-6)

Das Fehlen jeglicher charakteristischer „Israel“-Terminologie in Am 8,4-9,4 lässt vermuten, dass ihre Texte eher eine auf Am 9,7-15 hinleitende Funktion haben. Die von Rütterswörden beschriebene Ringkomposition in Am 8,11-9,15 kann mit dieser Überlegung durchaus übereinstimmen. Seine Festlegung auf Am 9,7-15 als redaktionell erweiternder Zug muss aber

⁴⁴ Jeremias, Heiligtum, 246, greift zu weit zurück, wenn er כלם / „sie alle“ (Am 9,1) auf „mein Volk“ (Am 8,2) statt auf die Deportierten („sie“ in Am 8,11-14) bezieht.

⁴⁵ Droht den in Am 2,14-16 angesprochenen „Kindern Israels“ im Fliehen (נס und מלא vgl. Am 9,1) unausweichlich Gottes Kommen zum Gericht, erreicht nach Am 9,1-4 die unbenannten Fliehenden noch in ihrer Deportation der Tod. Wird dieser Gruppe von Namenlosen der Name „Israel“ durch Verschweigen abgesprochen?

⁴⁶ Jeremias, Kommentar, 243, vgl. Wolff, Micha, 163-164.

⁴⁷ Vgl. den Exkurs von Fleischer, Menschenverkäufer, 391-401, insbesondere 397, zur Problematik judäischer Befunde nach Ankunft israelitischer Flüchtlinge ab 733 v. Chr. So ist die sozialgeschichtliche Bedeutung des archäologisch begründeten (Finkelstein, Rise) und literarisch noch für die Josiazeit (2Kön 23,11 antiochenischer Text [ANT]; vgl. Schenker, Textgeschichte, 69-71) belegten Einflusses eines omridischen Baustils in Jerusalem nicht ausgelotet. Bemerkenswert ist auch der samarische Baustil im judäischen Ramat Rahel (Y. Yadin), vgl. Lipschits/Gadot/Arubas/Oeming, Palace, 4.

⁴⁸ Vielleicht fallen auch beide Möglichkeiten ineinander; s. auch Am 9,10.

als wenig aussagefähig gelten, wenn die Doxologie von Am 9,5-6 nicht als ursprüngliches Ende der Amosschrift erweisbar ist.

K. Koch hat herausgearbeitet, dass die Doxologien in Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6 zusammenhängen und nur leicht in ihren Kontext eingebunden sind⁴⁹. Alle Doxologien beschließen eine mit שמעו eingeleitete Spruchsammlung. Allerdings fehlt eine solche Doxologie zu Am 3,1. Koch deutet daher den Abschluß נאם־יהוה / „Spruch JHWHs“ (Am 3,15) als gleichwertigen Ersatz für das die Doxologien abschließende יהוה שמו / „JHWH sein Name“. In Am 8,4–9,6 schließt die Spruchsammlung mit der Doxologie allerdings auch die 5. Vision ein. Koch trägt seiner Untersuchung zuletzt Am 1,2 als freies hymnisches Stück nach, um auch den Völkersprüchen, wenn schon keinen doxologischen Abschluss, so doch wenigstens eine hymnische Eröffnung zu geben. Dabei bleibt ihm die Andersartigkeit von Am 1,2 zu den Doxologien deutlich. So kann Koch [535] nur ein vages kompositorisches Strukturmuster in Amos beschreiben, dessen gestalterische Absicht unbestimmt bleiben muss. Die Abschlüsse mit „Spruch JHWHs“ oder mit Doxologie plus „JHWH sein Name“ können sehr wohl später als die Höraufrufe mit ihren Prophetensprüchen entwickelt worden sein⁵⁰.

Koch läßt die Datierung der amosischen Doxologien offen⁵¹. Auch H.-P. Mathys urteilt in seiner Untersuchung gebetsartiger Abschlüsse in biblischen Prosatexten nur vorsichtig. Er setzt aber für die Amosdoxologien „ein längeres Wachstum des Büchlein voraus“⁵². Die Amosdoxologien nötigen daher nicht zu dem Schluss, dass – über Kochs Analysen hinausgehend – mit Am 9,5-6 ein alter Abschluss der Amosschrift gegeben gewesen sei⁵³. Lassen sich kompositionsgeschichtlich die Amos-Doxologien klar aus dem Kontext isolieren und redaktionsgeschichtlich eher einem späteren Textstadium zuweisen⁵⁴, so rückt sofort der nach Rüterswörden isoliert stehende Vers Am 9,7 in das Zentrum seiner Ringstruktur. Die vermeintliche Randaussage wird unversehens zur Kernaussage. Nach dem Blick auf das Los der Deportierten eröffnet Am 9,7 für mein Verständnis die Perspektive auf jene Menschen, die sich vor der assyrischen Eroberung Israels nach Juda flüchten konnten.

⁴⁹ Koch, Rolle.

⁵⁰ Zu beachten ist auch der hymnische Einschub in Hos 12,6 ויהוה אלהי הצבאות יהוה זכרו.

⁵¹ Koch, Rolle, 535–536.

⁵² Mathys, Dichter, 112.

⁵³ Die über Koch hinausgehende Folgerung, Am 9,5-6 bilde mit Am 1,1-2 „einen kunstvollen Rahmen für das Amosbuch in seiner exilischen Gestalt“ (Jeremias, Amos, 128; vgl. Nogalski, Precursors, 80.96; Waschke, Vision, 444; Rüterswörden, Rosen, 215) ist kompositionsgeschichtlich nicht zu rechtfertigen.

⁵⁴ Jedoch besteht motivgeschichtlich eine Parallele von Am 4,13 zu Mi 1,3.

11. Der Amossschluß (Am 9,7-15)

Die Amossschrift entwickelt nach der retrospektiven theologischen Begründung der nationalen Katastrophe (Am 3,1–8,3) in Am 9,7-15 eine zweite Nachkriegsperspektive. Am 9,7 schlägt mit der [536] Anrede der „Kinder Israels“ einen Bogen zu Am 2,11⁵⁵. Als direkter Adressat der Amossschrift lebt diese soziologisch undifferenzierte Gruppe von Israeliten mit den Redaktoren – wie Am 9,8-15 erneut wahrscheinlich macht – in Juda. Während den Deportierten der Tod beschieden wurde, richtet Am 9,7 an die nach Juda Geretteten die Frage nach ihrer Zukunft. Die exegetische oder vielleicht gar grammatisch zu entscheidende Frage nach der Stellung Israels vor Gott entscheidet sich aus dem Kontext so, dass Israeliten als von Gott Erwählte (Am 3,1 vgl. der „kleine Jakob“ in Am 7,2.5) nach Am 9,8-15 in Juda eine Zukunft haben, die sie einmal in ihre Heimat Israel zurückbringen wird.

Am 9,8-10 rekapituliert die nachstaatliche Existenz Israels vor den Ohren der „Kinder Israels“. Das Königreich Israels ist erloschen. Das ehemals maßgebende „Haus Israel“ steht im Gericht der Nationen. So galt den Deportierten (Am 8,4–9,4) der Tod. Den „Sündern meines Volkes“ im judäischen Exil (vgl. Am 2,6-16) droht er auch. Es ist die gleiche Differenzierung, die Hos 1,2–2,3 bei der Erzählung der Namensgebung für Hoseas Kinder vornimmt. „Jesreel“ benennt das Ende des Königtums in Israel (Hos 1,4); es wird in der anschließenden Neudeutung (Hos 1,5) bekräftigt. „Lo-Ruchama“ benennt das Gericht über das „Haus Israel“, das in der Neudeutung Hoffnung durch das „Haus Juda“ gewinnt (Hos 1,6-7)⁵⁶. „Lo-Ammi“ wird in der Neudeutung erneut zu „mein Volk“ in der Gemeinschaft von Israeliten und Judäern (Hos 1,9–2,3). Formuliert Am 9,8 eine Rettungsperspektive für das „Haus Jakob“, so gilt sie dem „gesiebten“ Haus Israel (Am 9,9) in Juda; diese begriffliche Gleichsetzung unterstreichen Anreden in Mi 3,1.9.

Wie der Anfang der Hoseaschrift thematisiert, zielen die israelitischen Redaktoren in Juda darauf, sich mit einer Herrschaft zu verbinden, die über Judäer und Israeliten gesetzt ist (Hos 2,2). Hos 3,5 präzisiert, dass die davidische Herrschaft die erklärte Hoffnung der hos. Redaktoren ist. Ebenso konsequent setzt Am 9,11 die israelitische Perspektive in Am 9 fort mit einem Blick auf das Haus David. In der davidischen Dynastie sieht Am 9,11-12 neue Hoffnung für Israel. [537]

Mit der *סכת דויד הנפלת* / „verfallenen Hütte Davids“ wird in Am 9,11 ein ruinöser Zustand des Hauses Davids beschrieben. Eine Deutung des Begriffes auf das 586 v. Chr. zerstörte Jerusalem, den Tempel oder das

⁵⁵ Der Rückgriff auf exodustheologische Aussagen unterstreicht den spezifisch israelitischen Charakter der Anrede „Kinder Israels“ (Am 2,10-11; 3,1; 9,7).

⁵⁶ Zur von der masoretischen Satzgliederung abweichenden Textinterpretation s. o. 18 Anm. 56.

Großreich Davids⁵⁷ orientiert sich weder an der ältesten außerbiblischen Erwähnung des Hauses David, die darin eine militärische Repräsentanz erkennen läßt, noch an dem biblischen Befund, der auf die Herrscherfamilie verweist⁵⁸. Berücksichtigt man die wahrscheinliche Verflechtung des Herrscherhauses mit den Führungspositionen des Heeres, so bezeichnet das „Haus David“ die lokale Macht von Juda-Jerusalem.

Grammatisch auffällig sind in MT Am 9,11 die sehr unterschiedlichen Suffixe, die in LXX einheitlich auf die „Hütte Davids“ bezogen werden⁵⁹. Im Hebräischen bezieht sich zweifelsfrei nur ובנייה / „und ich baue sie [fem. sing.]“ auf die כסת דויד / „Hütte Davids“, während הרסתיו / „seine [masc. sing.] Niedergerissenen“ auf David rekurriert. Demnach handelt es sich bei den „Niedergerissenen“ wohl um Menschen⁶⁰. Das schwierige Suffix von וגדרתי את־פריציהן / „und ich werde ihre [fem. pl.] Breschen mauern“ kann sich allein proleptisch auf הרסתיו / „seine Niedergerissenen“ beziehen⁶¹. Diese Aussage läßt sich daher auch als Verluste an Menschen deuten, wenngleich die Zerstörung von Städten im Vordergrund stehen bleibt und auch ihrerseits auf den Begriff „Niedergerissene“ einwirkt. Am 9,12 bestätigt die Deutung von „seine Niedergerissenen“ auf Menschen, als der Satz unvermittelt mit יירשי / „sie [masc. pl.] nehmen in Besitz“ beginnt.

Das Bild einer Restitution des Hauses David trifft in einem juda-exilischen israelitischen Kontext am ehesten auf das Juda nach dem [538] Feldzug des Assyrsers Sanherib (701 v. Chr.) zu. Für die gescheiterte anti-assyrische Koalition, deren treibende Kraft Hiskia gewesen war, hatten die Judäer (und vermutlich auch die zu ihnen geflüchteten Israeliten) einen hohen Tribut zahlen müssen. Juda verlor Land und Leute⁶². Auf das nach späterer Legende (2Kön 18–19) wunderbar gerettete Jerusalem wird vielleicht schon in Hos 1,6bβ.7 hingewiesen.

Der Rückbezug auf eine fast mythische Vorzeit (כימי עולם, Am 9,11 vgl. Mi 7,11; Mal 3,4) ist nicht voreilig mit textfremden Vorstellungen vom Großreich Davids zu füllen⁶³. Es wird eine alte Stärke des judäischen Herrscherhauses beschworen, damit (למען, Am 9,12) es alte Besitzansprüche des Gottes (und Staates!) von Israel verwirkliche, dessen Name einst über

⁵⁷ Z. B. Wolff, Amos, 407: Jerusalem; Rottzoll, Studien, 277: Davids Großreich.

⁵⁸ Zur Tell Dan-Inschrift s. Weippert, Textbuch, 267–269; die Lesevariante bei Lipiński, Skirts, 325 Anm. 34; Strange, Joram. „Haus David“ vgl. Jes 7,13; 22,22; Jer 21,12; 1Sam 20,15; 2Sam 3,1.6; 1Kön 12,20; 2Kön 17,21 sowie die Funktion des Pendants „Haus Israel“ in Am 5,1.3.4.25; 6,1.14.

⁵⁹ Auch im Weiteren zeigt LXX eine vereinfachende, jüngere Textversion.

⁶⁰ Ex 15,7 bezieht sich das Verb הרס / „einreißen“ auf den Untergang der Ägypter.

⁶¹ Zu den Suffixbezügen vgl. Andersen/Freedman, Amos, 889.

⁶² Vgl. TUAT I,4, 388–391.

⁶³ Z. B. Paul, Amos, 292: „The Davidic empire will also rule *once again* over all those nations ,over whom my name has been called“ (kursive Hervorhebung durch W. S.). Archäologisch spricht bislang alles gegen ein historisches Großreich Davids, vgl. Huber, Großreich.

bestimmte Völker ausgesprochen wurde⁶⁴. Stellvertretend für alle Großmachtserinnerungen *Israels* (vgl. Am 1,3–2,3) steht der Name Edoms⁶⁵. So dürfte Am 9,11-12 traditionsgeschichtlich am Anfang der biblischen Legendenbildung vom davidischen Großreich stehen.

Für eine juda-exilische Auslegung von Am 9,13-15 spricht die Rede vom „wenden der Gefangenschaft meines Volkes Israel“ (Am 9,14). Zu deutlich unterscheidet die übrige Amosschrift „Israel“ und „Juda“, als dass ihr nun eine Identifikation unterstellt werden kann. Die gleiche Differenzierung beider Volksgrößen zeigt das Jeremiabuch⁶⁶. Heißt es dort „ich wende die Gefangenschaft Judas und die Gefangenschaft Israels und baue sie auf“ (Jer 33,7), so dürfte sich historisch eine ältere שבות עמי ישראל / „Gefangenschaft meines Volkes Israel“ (Am 9,14) von einer jüngeren שבות יהודה / „Gefangenschaft Judas und Jerusalems“ (Joel 4,1) unterscheiden. Schließlich verheißt die Gotteszusage von Am 9,15 Israel, „und nicht werden sie *wiederum* (עוד) ausgerissen von ihrem Erdboden“. Die Möglichkeit, diese Aussage auf die Folgen der assyrischen Besetzung [539] Israels 722 v. Chr. zu beziehen, unterstreicht die biblische Geschichtsschreibung. 2Chr 33,8 sagt Gott Manasse zu „und ich fahre nicht fort (לא אוסִיף), den Fuß Israels wegzutreiben vom Erdboden“. Literarisch bezieht sich diese Aussage auf das Ende des Staates Israel, das zuvor knapp in einer Hiskiarede (2Chr 30,6-9) angesprochen ist. Noch für die späte Königszeit unterscheidet 2Chr literarisch – ähnlich wie Jeremia – zwischen Israel und Juda (2Chr 34,9,21). So ist der Eindruck unabweislich, dass 2Chr 33,8 wie Am 9,15 aus der Perspektive eines israelitischen Exils in Juda formuliert ist. Ähnlich urteilt 2Kön 13,23 rückschauend über Israel in der Zeit seines Königs Joas: „und JHWH war ihnen gnädig und erbarmte sich ihrer und wandte sich ihnen zu um seines Bundes willen mit Abraham, Isaak und Jakob; und er ist nicht willig gewesen sie zu verderben und hat sie nicht von seinem Angesicht weg verworfen bis jetzt.“ Damit setzt es sich selbst in Widerspruch zu 2Kön 17,23 und konstatiert ein Fortbestehen Israels aus jüdischer Perspektive bis in babylonische Zeit⁶⁷.

Am 9,11-15 gilt in deutscher Tradition „eher unumstritten“⁶⁸ als später Nachtrag zur Amosschrift und wird gern nochmals in mehrere Redaktions-

⁶⁴ Zu diesem Ausdruck vgl. Paul, Amos, 292.

⁶⁵ Zur Rolle Edoms in den Völkersprüchen vgl. oben 32–34.

⁶⁶ Zum schriftprophetischen Zeugnis zweier Landsmannschaften in Juda s. o. 16–23.

⁶⁷ Zur juda-exilischen Perspektive der Königebücher vgl. Schütte, David. Noch später wählen die Jonasschrift und das deuterokanonische Buch Tobit für ihre Fiktion die assyrische Diaspora nach 722 v. Chr. (Tob 1,1-2) statt der dem heutigen Bewußtsein nahen babylonischen Diaspora.

⁶⁸ Wöhrle, Sammlungen, 119, mit Literaturverweisen.

schichten unterteilt⁶⁹. Doch vermag ich keine Gründe zu erkennen, die zwingend zu redaktionskritischen Unterscheidungen führen müssten. Die wiederholt betonte göttliche Autorität, gerade auch in von redaktionellen Phrasen eröffneten Worten wäre demnach weniger ein Indiz für unterschiedliche Redaktionen, als die nach 722 v. Chr. bei der Verschriftung des Textes für notwendig empfundene Bestätigung gelehrter Reflexion durch die höchste Autorität⁷⁰. [540]

12. Die Amosschrift

Als israelitische juda-exilische Lektüre zeigt Am 1–9 eine kohärente und transparente Komposition⁷¹. Ausgehend von der problematischen Situation des noch frischen Exils in Juda (Amos 1–2) wird historische Schuld und ihre Wirkung differenziert beschrieben (Am 3,1–8,3). Nach Verwerfung jeder Hoffnung für die deportierten Angehörigen der 10 Stämme (Am 8,4–9,4) und einer Anerkennung des *status quo* (Am 9,7–10) schließt die Amosschrift mit einer Hoffnungsperspektive für Israel in Juda (Am 9,11–15). Abgesehen von den Doxologien ist keine durchgehende Redaktionsschicht von dieser Grundkomposition abzuheben. Kleinere textliche Anpassungen sind beim Ausbilden des späteren Kanons jedoch nicht auszuschließen. Wie bereits Jeremias vermutete, dürfte die Amosschrift zur Ergänzung der Hoseaschrift literarisch in einem Wurf verfasst worden sein⁷². Für die Ausbildung seiner unterschiedlichen Textteile kann nur eine kurze Zeitspanne von 722 v. Chr. bis in die Manassezeit veranschlagt werden. Vermutlich lag Hos 4–14 bereits vor, als es um Hos 1–2(,3) erweitert und mit der Amosschrift verknüpft wurde⁷³. Aus einer juda-exilischen israelitischen Sicht läßt sich die Korrespondenz von Hos 1(–3); Am (8–)9 als Rahmen der ältesten Hosea-Amos-Schrift verstehen.

Ich hoffe, in der notwendigen Knappheit für die These einer frühen und im wesentlichen vollständigen Entstehung der Amosschrift im 7. Jh. v. Chr.

⁶⁹ Vgl. z. B. Wöhrle, Sammlungen, 119–122, und anders Schart, Entstehung, 96–97. Dagegen betont Hadjiev, Composition, 122–123, eine durch Stichwortverknüpfungen gegebene redaktionelle Einheit von Am 9,7–15.

⁷⁰ Dies betont auch Rüterswörden, Rosen, 215. Tatsächlich dominiert נאם־יהוה / „Spruch JHWHs“ in Hosea- und Amosschrift Aussagen, die sich als gelehrte Reflexion der prophetischen Überlieferung in juda-exilischem Kontext verstehen lassen. Ihre Entwicklung bis zur endgültigen Verschriftung könnte durch die Einleitungsphrasen Am 9,11.13 vgl. Hos 2,15.18.23 gekennzeichnet sein.

⁷¹ Der Ausdruck „judäisches Exil“ Israels will einerseits eine kritische sprachliche Entsprechung zum Fachbegriff des „babylonischen Exils“ sein. Die israelitische Heimkehrhoffnung von Am 9,11–15 rechtfertigt andererseits, den Zufluchtsort Juda als (halb freiwilliges) *Exil* Israels zu verstehen.

⁷² Jeremias, Anfänge, 34–54.

⁷³ Zur Komposition der Hoseaschrift s. u. 62–83.

doch hinreichend und überzeugend argumentiert zu haben. Eine entsprechende Darlegung zur Entstehung der Hoseaschrift möchte ich bald folgen lassen. |541||542|

Kapitel 4

Die Entstehung der juda-exilischen Hoseaschrift*

Archäologische Funde zeigen das letzte Viertel des 8. Jh. v. Chr. als Phase intensiver Schriftlichkeit in Palästina.¹ In Juda werden nach der assyrischen Eroberung Israels (722 v. Chr.) neben judäischen auch israelitische Schrifttypen verwendet. Solche Funde ergänzen das Bild einer wirtschaftlichen und bevölkerungspolitischen Entwicklung Judas nach dem Untergang Israels durch israelitische Flüchtlinge.² Sie unterstützen die These, dass die Tradition der schriftprophetischen Verkündigung von Hosea und Amos in Israel nach 722 v. Chr. von israelitischen Tradenten im Fluchtland Juda literarisch bearbeitet und fertiggestellt wurde.

Dieser Aufsatz setzt meine Untersuchungen zu einer juda-exilischen israelitischen Entstehungsgeschichte der Amosschrift fort.³ Nicht das babylonische Exil Judas ab 597/586 v. Chr., wie gewöhnlich vermutet wird, sondern bereits die Flucht von Israeliten nach Juda seit Beginn assyrischer Annexionen im syrisch-ephraimitischen Krieg 734/733 v. Chr. löste das Verlangen nach schriftlich fixierter und reflektierter Glaubenstradition aus. Insbesondere die ältere schriftprophetische Literatur visiert zugleich judäische und (vorrangig) israelitische Zielgruppen in Juda an.⁴ Ich unterstelle ihr, dass sie im Kern eine israelitische, im Fluchtland Juda verfasste, religiöse Literatur ist, die sich mit der Politik des Zufluchtslandes und einer erhofften Rückkehr nach Israel selbst auseinandersetzt. Die Annahme eines speziell israelitischen Sammler- und Redaktorenkreises in Juda bietet eine einleuchtende Erklärung, warum etliche Schriften des Tanach viel israelitische und nur wenig spezifisch judäische Tradition erzählen.⁵ Dies kann

* Erstveröffentlichung: Bib. 95 (2014), 198–223.

¹ Renz, Texttradition.

² Dazu vgl. Finkelstein/Silberman, Temple. Siehe auch Stavrakopoulou, Manasseh, 73–99.

³ S. o. 25–43 und 44–62.

⁴ Zu grundsätzlichen literaturhistorischen Erwägungen eines israelitischen Exils in Juda s. o. 7–24.

⁵ Ein weiteres Indiz für diese Annahme bilden späte Erinnerungen an die nationale Bedeutung von Assyrien für Israels Geschichte (z. B. Sach 10,10; Esr 6,22). Nicht das babylonische Exil Juda-Israels, sondern das ältere assyrische Exil Israels bildet auch den Hintergrund der Jonageschichte (Jona 1,1: Ninive) und von Tobit (Tob 1,1–2). Ebenso ist 1/2Kön als Darstellung der Geschichte *Israels* angesichts der Katastrophe von 722 v. Chr. komponiert und mehrmals redigiert worden. Sie begriff die erneute Katastrophe von 586 v. Chr. als eine (minder dramatische) Wiederholung der Geschichte von 722 v. Chr., die Gottes Zusage an Israel nicht aufhob; vgl. Schütte, David.

für jahrhundertlang in Juda tradierte Schriften nicht als selbstverständlich angenommen werden. Denn die Geschichte von Israel und Juda in ihren historischen, palästinischen Ursprüngen ist zunächst je für sich zu betrachten.⁶ Die biblischen Erzählungen vom Großreich David bleiben archäologisch unbewiesen und stellen nach heutigem Kenntnisstand ein literarisches Konstrukt dar.⁷ Waren die Staaten Israel und Juda während der Zeit ihres Bestehens auch mehrmals politisch eng verknüpft und in vielen Lebensbereichen eng verbandelt, so erlauben die Erzählungen des Tanach heute nicht länger mehr einen Schluss auf eine ursprüngliche, und sei es vorstaatliche Einheit beider Königtümer.⁸

Das Jesajabuch setzt bereits im Grundbestand der protojesajanischen Textüberlieferung einen Verschmelzungsprozess judäischer und israelitischer Traditionen voraus.⁹ Anders zeigen sich die Überlieferungen der beiden anderen Schriftpropheten des 8. Jh. v. Chr., Hosea und Amos. Ein genuin israelitischer Erzählhintergrund wird vorsichtig in einen neuen, judäischen Kontext gestellt.¹⁰ Hosea- und Amosschrift dürften bereits im beginnenden 7. Jh. v. Chr. abgefasst worden sein. [199] Während die Amosschrift im Gefolge der Hoseaschrift ihre literarisch erhaltene Form bekam, läßt die Hoseaschrift selbst ein vorausgegangenes, schrittweises Wachstum erkennen.¹¹ Darin spiegeln sich Vorgänge in der israelitischen Geschichte vor und nach 722 v. Chr., die auf die späteren Schriften des Tanach großen Einfluss nehmen sollten. Das Dodekapropheton eröffnet mit der Hoseaschrift und zeigt so an, wie bedeutsam dieser Text für die Ausbildung weiterer israelitischer Exilliteratur in Juda war.

1. Ein Zugang zur Hoseaschrift

Wie geht es weiter mit Israel? Mit dieser Frage beschäftigt sich die Hoseaschrift. Der hos. Hoffnung für Israel hat J. Jeremias vor langer Zeit eine Untersuchung der Wurzel שׁוּב gewidmet.¹² Er zeigt die facettenreiche Verwendung von שׁוּב als „Abkehr“ oder „Rückkehr“ auf, die insbesondere in den vier von Hoffnungsaussagen geprägten Kapiteln Hos 2; 3; 11 und 14 das Handeln Israels und Gottes bestimmt. Als ein Verb der Bewegung¹³ trifft שׁוּב / „sich wenden“ aber nicht nur eine zielgerichtete Aussage, wovon oder wohin sich jemand kehrt. In seinem Kern setzt שׁוּב immer eine Begeg-

⁶ Vgl. die pointierte Darstellung in Finkelstein/Silberman, Posaunen, 167–187.

⁷ Huber, Großreich; s. auch oben 59–62. Allerdings scheint man in Israel Davidtraditionen gepflegt zu haben (Am 6,5).

⁸ Kratz, Staat.

⁹ Kratz, Jesajabuch.

¹⁰ Zur Amosschrift vgl. oben 25–43 und 44–62.

¹¹ Jeremias, Anfänge.

¹² Jeremias, Eschatologie.

¹³ Fabry, שׁוּב, 1121.

nung voraus, die aufgegeben oder erneuert wird. Insofern erscheint es mir überzeugender, in der Hoseaschrift שׁוֹב als Leitmotiv nicht mit Jeremias unter dem Gedanken der Eschatologie zu fassen, sondern die hos. Aussagen ausgehend von der Begegnung Gottes und der Menschen her zu verstehen, und von dem Grundaxiom theologischen Nachdenkens her zu erschließen: „Die Erkenntnis Gottes und die Selbsterkenntnis stehen in Beziehung zueinander“.¹⁴

Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sind unauflöslich miteinander verknüpft. Soweit eines das andere bedingt, läßt sich philosophisch die Frage nach dem beziehungsstiftenden Anfang stellen. Gleichzeitig setzt das Erheben dieser Frage hermeneutisch stets schon [200] eine Ortsbestimmung der fragenden Person innerhalb des benannten Beziehungszusammenhangs voraus. Die hos. Schriftprophetie zeigt eine solche Ortsbestimmung in kritischer Auseinandersetzung mit ihren Traditionen und mit neuen Antworten auf herausfordernde Fragen. Sie ringt um Klärung der Beziehung zwischen Gott und Mensch unter der Bedingung einer voranschreitenden Zeit, in der sich Lebenszusammenhänge ständig verändern. So dient sie der Vergewisserung von Menschen über ihre Gottesbeziehung. Als zeitverhaftete Vergewisserung wurde ihre Gottes- und Selbsterkenntnis dennoch nicht bald von der Zeit überholt. Die Hoseaschrift bildet dies selbst ab, insofern sie redaktionsgeschichtlich ein Zusammenwachsen von mehreren Textstücken erkennen läßt. Theologiegeschichtlich erweist sie sich darin als ein alter, früh bewährter und reflektierter Glaubenstext, über den sich ein Nachdenken lohnt.

Die zeitgeschichtliche Einordnung hos. Texte ist allerdings strittig. Jeremias ordnet in seiner bereits erwähnten Untersuchung Texte großflächig dem historischen Propheten zu. Entweder sollen sie in die Zeit vor (Hos 4,1–5,7) oder nach dem syrisch-ephraimitischen Krieg (Hos 9–13 [14]) oder in dessen Zusammenhang (Hos 5,8–8,13) gehören; aus Hos 1–3 rechnete er Hos 2 eher der Frühverkündigung, Hos 3 dem späten Propheten zu.¹⁵ Diese Bestimmungen dienen Jeremias dazu, um theologische Entwicklungen vor einem bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund verständlich zu machen. Andere Analysen der Hoseaschrift arbeiten hingegen stärker kleinteiligere Textentwicklungen heraus, deren Schwerpunkt in nach-(babylon-)exilischer Zeit liegen soll.¹⁶ [201]

¹⁴ Calvin, Unterricht, I,1.

¹⁵ Jeremias, Eschatologie, 70–71.74. Diese Einordnung relativiert Jeremias, Löwe, wenn er die Verschriftung der Prophetie als einen Akt beschreibt, welcher dem mündlich ergangenen Wort in späterer Zeit eine erhöhte und grundsätzlichere Bedeutung zuerkennt. Gisin, Hosea, 293.296 sieht ähnlich die Hoseaschrift von einem einzigen Autor um 728–725 v. Chr. verfasst.

¹⁶ Vgl. Yee, Composition, und zuletzt vor allem Rudnig-Zelt, Hoseastudien. Trotter, Hosea, unternimmt es, die Hoseaschrift im Licht der persischen Zeit zu interpretieren, denn „it is appropriate to indicate the general scholarly consensus that a reasonable *terminus ad quem* for the existence of the final form of the book permits such reading“ (38). Auf die-

Da die Beschreibung historischer theologischer Überlegungen nicht recht gelingen kann ohne deren Verortung in Raum und Zeit, geht meiner Darstellung theologischer Gedanken der Hoseaschrift zunächst eine Begründung voraus, in welcher Relation hos. Texte zueinander stehen dürften. Um diese Aufgabe zu lösen, scheinen mir „sudden changes in person and number, repetitions, expansions, or inconsistencies in thought“¹⁷ ungeeignete Kriterien für redaktionelle Scheidungen zu sein, da sie moderne Einschätzungen vor die Wahrnehmung eines alten Textes rücken und den Text über Gebühr zergliedern können. Näher steht mir der von W. Gisin verfolgte Weg, zunächst die Vernetzung des Textes durch bestimmte Worte, Bilder und Motive zu erschließen.¹⁸ Anders als Gisin habe ich mich jedoch auf einige wenige, formale Signale beschränkt, die auf Texteinheiten hinweisen, sowie auf häufig im Text genannte Zielgruppen, deren Vorkommen und Funktion in ihrem Kontext untersucht wurde.¹⁹

Die aus der Textanalyse gewonnenen Einsichten werden genutzt, um synthetisch ein Bild der Weltsicht zu zeichnen, die hos. Tradenten zu ihrer Zeit entwickelten. Fokussiert möchte ich beschreiben, was nach hos. Verständnis aus einer zu- oder abkehrenden Begegnung von Gott und Mensch zu erhoffen ist. [202]

2. Die Textgliederung der Hoseaschrift

Es bestehen große Schwierigkeiten, einzelne Hoseatexte zeitlich einzuordnen. Abgesehen von einer historischen Bestimmung der hos. Verkündigung in Hos 1,1 findet sich keine zeitliche Näherbestimmung einzelner Worte. Der gesamte Text gibt kaum Hinweise, wie er nach seinem Aufbau zu verstehen sei. Allein Hos 3,1-5 wird von allen alten Textzeugen und der exegetischen Tradition als abgegrenzte Episode verstanden. So läßt sich in der Hoseaschrift nur grob ein von (pseudo?-) biographischem Material geprägter Anfang (Hos 1–3) von schriftprophetischem Spruchgut (Hos 4–14) un-

se Möglichkeit einer Textauslegung, die eine Grundvoraussetzung der *Tradition* der älteren Hoseaschrift ist und die sich als homiletische Aufgabe zu allen Zeiten seit deren Abfassung und bis heute stellt, soll hier nicht näher eingegangen werden. Wenn jedoch Ben Zvi, Hosea, 12–19, diesen Gedanken dahin entwickelt „a postmonarchic setting for the present book of Hosea is more likely“ (14), so soll seiner These mit meinem Gegenentwurf widersprochen werden.

¹⁷ So der kompositionskritische Leitfaden von Yee, *Composition*, 49.

¹⁸ Vgl. Gisin, Hosea, 7.19-24, und Schütte, *Gerechtigkeit*, 23–26.

¹⁹ Die Ergebnisse des folgenden Kapitels sind ausführlich begründet in Schütte, *Gerechtigkeit*. Gerade bei den von mir betrachteten Zielgruppen hat Gisin, Hosea, 47, zwischen Volksbezeichnungen und „Kinder“ bzw. „Haus“ plus Volksnamen nicht ausreichend differenziert. Diese Nivellierung hindert ihn, zeitgeschichtlich fassbare, redaktionelle Prozesse wahrzunehmen.

terscheiden. Bestimmte Textsignale jedoch erlauben eine weitere Aufgliederung.

Hos 4–14 zeigt nur in Hos 11,11 eine formale Zäsur (נאם־יהוה / „Spruch JHWHs“), die von der masoretischen Tradition durch eine Petucha oder Setuma betont wird. F. Crüsemann hat gezeigt, dass sich die Rede von Hos 4–11 durch den Gebrauch eines die gegenwärtige Situation betonenden עתה / „jetzt“ aus dem Gesamttext heraushebt.²⁰ Da Hos 4–11 wie Hos 12–14 mit Hoffnungsworten schließen, drängt sich als nächstes die Frage auf, wie Gerichtsprophetie und Hoffnungsworte in einem gemeinsamen Text Hoffnung für Israel artikulieren. עתה wird aber allein in der Gerichtsprophetie von Hos 4–10 verwendet und grenzt sie von dem hoffnungsvollen Schluß in Hos 11 ab. Weitere Merkmale unterstützen diese Unterteilung. In Hos 4–10 werden zwei unterscheidbare Zielgruppen angesprochen. Schon gleich zu Anfang wird in Hos 4,5-6 eine priesterliche Führungsperson mit „du“ direkt angesprochen und in Hos 4,13-14 eine kultisch aktive Gruppe mit „ihr“. Diese zweifache Anrede wiederholt sich und kulminiert in der gemeinsamen Anrede beider Adressaten (Hos 10,12-15).²¹ Eine letzte Mahnung und nochmalige Anklage von Verfehlungen der Adressaten gipfelt in der Ankündigung, dass Israels König verworfen werde. Mit diesen formalen Kennzeichen (עתה in Hos 4–10, zweierlei anonyme Adressaten in Hos 4–10, Hoffnungsworte nur in Hos 11, נאם־יהוה in Hos 11,11) läßt sich eine literarische Komposition beschreiben, die eine bereits schriftlich abgefasste Gerichtsrede (Hos 4,4 (ריב) um ein Kapitel mit Hoffnungsworten (Hos 11) erweitert.

Die letzte Zuspitzung der Gerichtsrede in Hos 10,15 läßt sich mit Hos 14,1 vergleichen. Dort gipfelt die Rede von Hos 12,1–14,1 in der angekündigten Eroberung Samarias, bevor Hos 14,2-10 von neuer Hoffnung spricht.

Die Gerichtsworte von Hos 12,1–14,1 unterscheiden sich von Hos 4–10 durch die fehlende Verwendung von עתה und die Anrede nur eines Adressaten, der zwar nach seiner Charakterisierung durch die Hoseaschrift mit der „ihr“-Gruppe von Hos 4–10 identisch sein könnte, nun aber mit einem kollektiv zu verstehenden „du“ angesprochen wird.²² Erneut zeichnet sich eine literarische Komposition ab, die eine schriftlich vorliegende Gerichtsrede (Hos 12,3 (ריב) um ein Kapitel mit Hoffnungsworten (Hos 14,2-10) erweitert. Jedoch spricht Hos 14,3-4 merkwürdigerweise erneut eine kultisch

²⁰ Crüsemann, עתה, schließt weiter aus dem in Hos 4,16; 5,3.7; 7,2; 8,8.10.13; 10,2.3 verwendeten עתה / „jetzt“, dass dieser Textblock aktuelle Prophetenworte in schriftlich verfasster Form wiedergebe.

²¹ Direkte Anreden eines anonymen „du“ in Hos 4,4-6.17; 8,1.5; 10,13-14; direkte Anreden einer anonymen Gruppe „ihr“ in Hos 4,13-14; 5,13; 9,5; 10,12-13.15; vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 79–89.101–118.

²² Direkte Anreden eines kollektiven „du“ in Hos 12,7.10; 13,4-5.9-11; vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 119–125.

aktive Gruppe mit „ihr“ an, während ein „du“ in Hos 11,9 am ehesten kollektiv zu deuten ist. So ist strukturell Hos 11 und 14,2-10 von Hos 4-10 und 12,1-14,1 abzuheben. Gerichts- und Hoffnungsworte wurden sekundär verknüpft. Die in Hos 14,9 erkennbare Interpretation von Hos 4,17 deutet darauf hin, dass die Hoffnungsworte durch einen Akt gelehrter Reflexion den Gerichtsworten angefügt wurden.

Literarkritisch begründen die genannten Merkmale eine Textgliederung, bei der grob sechs Textblöcke unterschieden werden müssen. Hos 1-2; 3; 4-10; 11; 12,1-14,1; 14,2-10. Dabei zeigen sich redaktionelle Bearbeitungen beim Anschluß von Hos 4 an Hos 1-3 und von Hos 12 an Hos 4-11. In Hos 12,1.3 fallen erkennbar nachträglich eingefügte Bezugnahmen auf Juda auf, die einer „judäischen Redaktion“ der Gerichtsreden in Hos 4-10; 12,1-14,1 zuzurechnen sind.²³ Die Redeeröffnung Hos 4,1-3 hingegen ist von [204] Hos 4,4-10,15 abzutrennen und als Überleitungsstück aus Hos 1-2; 3 zu verstehen. Die Anrede der בני ישראל / „Kinder Israels“ findet sich allein in Hos 2,1-2; 3,1.4-5 und 4,1. Auch ist die Ausdrucksweise von Hos 4,3 eng verwandt mit Hos 2,20.²⁴ Wie Hos 12,9 und Ps 73,1.13.18 belegen, könnte וא / „gewiss“ in Hos 4,4 ursprünglich als eine texteröffnende Partikel gebraucht worden sein. Anders als Hos 1,1-4,3 von „Kindern Israels“, „Kindern Judas“ und „David“ spricht, redet Hos 4,4-14,10 nur von „Israel“, „Ephraim“, „Samaria“ und „Juda“.²⁵ Diese differenzierte, auf abgrenzbare Texte beschränkte Wortwahl halte ich für historisch begründet. Daher erkenne ich redaktionsgeschichtlich dem Spruchgut von Hos 4,4-14,10 mit der Erwähnung Samarias und Ephraims einen zeitlichen Vorrang vor den (pseudo-)biographischen Texten von Hos 1,1-4,3 mit einer Erwähnung der „Kinder Israels“ und der „Kinder Judas“ zu. So geht meine Vorstellung der Textgenese von zwei verwandten gerichtsprophetischen Reden aus, die selbst bereits literarisch gestaltet wurden (Hos 4,4-10,15; 12,1-14,1).²⁶ Nach oder mit einer Erweiterung durch neuartige Hoffnungsaussagen (Hos

²³ Neben Hos 12,1.3 rechnet z. B. Naumann, Erben, 169-175, in Hos 4,5; 5,5; 6,11; 10,11 mit einer judäischen Redaktion.

²⁴ Ferner ist mit Gisin, Hosea, 44-45, auf das Merkmal der Reihung mit וא in Hos 3,4 und 4,1 hinzuweisen.

²⁵ Hos 11 und 14,2-10 haben gar nur „Israel“ und „Ephraim“ im Blick. In Hos 1,9; 2,1.3 bezieht sich die „ihr“-Anrede nunmehr auf die „Kinder Israel“ bzw. „Kinder Juda“, vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 140-144.

²⁶ Diese Bestimmung ist von „kerygmatischen Einheiten“, wie sich Wolff, Hosea, XXIII-XXVII, die erste Verschriftung vorstellte, zu unterscheiden. Der Frage, wie die schriftprophetisch erhebbaren, größeren literarischen Einheiten aus der älteren, mündlichen Verkündigung des Propheten entwickelt wurden, wird in diesem Aufsatz nicht nachgegangen. Trifft etwa der Bezug von Hos 5,8-6,6 auf den syrisch-ephraimitischen Krieg 734/733 v. Chr. zu (erstmalig Alt, Krieg; dem gegenüber kritisch z. B. Andersen/ Freedman, Hosea, 401-405), so verdient der Prozeß von einzelnen prophetischen Worten aus einer längeren Zeitspanne hin zum literarisch verdichteten Text eigene Aufmerksamkeit. Dazu zuletzt Jeremias, Rätsel.

11; 14,2-10) wurden beide Textblöcke verbunden.²⁷ Dabei erhielt die neue Einheit vermutlich ihre „judäische Redaktion“. [205]

Hos 3 setzt erzählerisch Hos 1 voraus. Hos 1–2 hat wiederum eine eigene mehrstufige Entwicklung, die mit oder zunächst ohne Hos 3 dem vorhandenen Text Hos 4–14 mittels einer generalisierenden Einleitung (Hos 4,1-3) vorangestellt wurde. In ihrer literarischen Gestalt steht Hos 1–2 nahe zu Hos 11. Hier wie dort finden sich (möglicherweise alte) gerichtspropheatische Worte, die auf neuartige Hoffnungsworte zulaufen. Wenn noch die „judäische Redaktion“ in Hos 4–14 israelitische Aussagen additiv auf Juda hin bezieht, so gehen die Hoffnungsworte von Hos 1–2 schon von einem angestrebten Miteinander von Israeliten und Judäern aus.

So ist das relative Verhältnis größerer Texte zueinander begründet. Darüber hinaus sind kleinere Textänderungen und Einfügungen nicht auszuschließen.²⁸ Sie bilden jedoch keine formal beschreibbare, breitere Redaktionsschicht ab. Die historische Einordnung der großen Texteinheiten und -schichten kann nun nur inhaltlich begründet werden. Die relative Textentwicklung legt nahe, Hos 4,4–10,15; 12,1–14,1 wegen der Aussagen „Israel“, „Ephraim“ und „Samaria“ geschichtlich vor 722 v. Chr. zu verorten.²⁹ Für „Juda“-Aussagen trifft dies nur eingeschränkt zu. So gilt Juda in Hos 5,8–6,6 als politischer Feind Israels – wahrscheinlich während des syrisch-ephraimitischen Krieges 734/733 v. Chr. und damit vor dem Untergang des Staates Israel. Anders beschreibt die „Juda“ mit Israel gleichsetzende „judäische Redaktion“ eine religiöse Kritik, die mit der Verknüpfung beider Reden durch Hos 11 und 14 einhergeht. Sie weist in eine neue Phase in der Geschichte Israels. Dies erscheint mit Blick auf Hos 11 und 14 auch redaktionsgeschichtlich als sinnvoll. Hos 11 und Hos 14,2-10 setzen die über Israel hereingebrochene nationale Katastrophe der assyrischen Eroberung [206] des Landes voraus. Ihre Themen fokussieren allein auf „Israel“ und „Ephraim“ und deren Zukunft. Schließlich stellen Hos 1-2; 3 die Israeliten in einen neuen, nach 722 v. Chr. anzusiedelnden Kontext, der eine Verständigung mit den Judäern anstrebt.³⁰

²⁷ Entsprechend der verwendeten Anreden könnte Hos 14,2-10 ursprünglich auf Hos 4,4–10,15 bezogen gewesen sein, vgl. auch Hos 14,9 und 4,17. Hos 11 könnte für die Erweiterung mit Hos 12,1–14,1 gebildet worden sein. Zur literarkritischen Zuordnung von Hos 14,10 zu Hos 14,2-10 vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 137–138.

²⁸ So etwa absichtliche Veränderungen der Anrede im masoretischen Text von Hos 2,8.18; 9,10; 10,9, vgl. Schütte, *Textaneignung*; vielleicht auch die – wie die Doxologien der Amosschrift als später Einschub eingeschätzte – Doxologie von Hos 12,6, vgl. Mathys, *Dichter*, 105.112, sowie amosische Einfügungen in Hos 4,15; 8,14; 11,10, vgl. Jeremias, *Anfänge*, 38–41.

²⁹ Es gibt keine Anzeichen für eine literarische Fiktion oder den metaphorischen Gebrauch dieser Begriffe.

³⁰ Mit dieser Frühdatierung aller größeren Texteinheiten der Hoseaschrift in das ausgehende 8. Jh. bis beginnende 7. Jh. v. Chr. unterbreite ich forschungsgeschichtlich einen neuen Vorschlag zur Datierung, insbesondere mit der Annahme einer die Hoseaschrift ab-

Dieses analytisch gewonnene Bild der Textteile der Hoseaschrift soll in den nächsten Kapiteln in seiner möglichen Entwicklung synthetisch beschrieben werden. Die Zielsetzung jeder literarischen Einheit wird dargestellt. Dabei werde ich, wie bereits gesagt, besonders den Gebrauch der Wurzel שׁוּב / „sich wenden“ hervorheben.

3. Die Entfremdung

Die Gerichtsrede von Hos 4,4–10,15 beschreibt aus Sicht ihres Verfassers, wie die Beziehung von Israel und seinem Gott auseinandertreibt. Sie sieht in den wirtschaftlichen Erfolgen der Großkaufmannsschicht von Ephraim nur Scheinblüten (Hos 7,8–11,14), die neben innenpolitischen Intrigen (Hos 7,1–7³¹) zu einer verlogenen protzigen Religionsausübung führen (vgl. Hos 8; 10,1–2).³² Die Menschen verfehlen Gott in ihrer Anbetung, weil sie sich Gott entsprechend ihrer eigenen Handlungsweisen vorstellen: „Wir haben dich erkannt“ (Hos 8,2). Was aber haben die Menschen, die Gott immer wieder suchten (vgl. Hos 5,6; 6,1), von ihm erkannt? Vorab erscheint mir eine kleine Anmerkung vonnöten. Hos 4,4–10,15 ist eine kämpferische Streitrede, die sich an theologisch [207] denkende Adressaten richtet. So ist das Bild, mit dem die Hoseaschrift die religiöse Situation im Land wiedergibt, religionsgeschichtlich eine tendenziöse Zeichnung. Ihre Zustandsbeschreibung ist *eine* Interpretation der erlebten Zeit. Was für sie Realität „ist“, war für Zeitgenossen – und ist heute für Archäologen – durchaus strittig.³³ Erst der Fortgang der Geschichte wird die Sicht von Hos 4,4–10,15 rechtfertigen, als sie ermöglicht, neue Ereignisse in religiöse Erfahrungen zu integrieren und ältere Einstellungen, die sich als ungeeignet erwiesen, zu korrigieren. So reift theologische Erkenntnis mit der und durch die Zeit. Die tendenziöse Darstellung der Hoseaschrift ist bei der folgenden Nachzeichnung ihrer Gedanken zu berücksichtigen.

Hos 4,4–10,15 bestreitet den Anspruch eines neuen ökonomischen Denkens, das mit quasi göttlichem Machtanspruch das traditionelle Verständnis von Israels Gottesbeziehung trübt. Die schriftprophetische Rede polemisiert

schließenden, *israelitischen* Textproduktion im jüdischen Exil nach 722 v. Chr., vgl. Kelle, Hosea 1–3, und Kelle, Hosea 4–14.

³¹ Neben Hos 13,10 ist Hos 7,5–7 das einzige Wort der Hoseaschrift zur instabilen Monarchie Israels. Wie auch das mögliche Wort aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges (Hos 5,8–6,6) werden die politischen Ereignisse jener Zeit immer mit einem Fehlverhalten der Oberschicht oder einer falschen Toleranz der Religionsbediensteten (Hos 13,10) begründet.

³² Diese Oberschicht in Israel bezeichnet die Hoseaschrift mit „Ephraim“, vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 29–67, zum hos. Bild dieser Großkaufmannsschicht im 8. Jh. v. Chr. insbesondere 60–67.

³³ Eine Skizze der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Israels und Judas vom 10.–8. Jh. v. Chr. bietet Hong, *Metaphor*, 91–128.

gegen ein von ökonomischen Erfolgen geprägtes Gottesverständnis und ein Selbstverständnis führender Kreise in Israel, das von dem Machbaren geleitet wird.³⁴ In diesem neuen Denken bestimmt der Warenaustausch, das wechselseitige Geben und Nehmen, die Beziehung (Hos 10,1). Gesellschaftlich erlaubt ist, was erfolgreich ist. Indem man auch von Israels Gott Erfolg erwartet und seinen Kult am Erfolg partizipieren lässt, verkehrt Israel unter der Hand JHWH zu einem „Baal“. Diese erst auf den zweiten Blick erkennbare Verfehlung des wahren Gottes Israels durch seine vornehmsten Anbetenden erschwerte die prophetische Argumentation. Nicht eine leicht benennbare göttliche Konkurrenz, sondern eine durch das althergebrachte Verständnis nicht mehr gedeckte, neue Gestaltung der Gottesbeziehung erschütterte Theologen des JHWH-Kultes und provozierte die schriftprophetische Rede.³⁵

Die Schriftprophetenworte streichen heraus, dass Menschen dem ethischen Anspruch Gottes in einer sehr veränderten Zeit nicht wirklich gerecht werden. Es fehlt den direkt Angesprochenen und auch anderen im Volk eine wirkliche Gotteserkenntnis (דעת אלהים), um [208] die Gottesbeziehung in Treue (חסד) und Gerechtigkeit (צדקה) zu leben (Hos 4,6; 5,4; 6,6; 10,12).³⁶ Diese fundamentale Störung der Beziehung versperrt jede Hinkehr zu Gott, auch wenn sie vielfältig gesucht wird (Hos 5,4 שׁוּב). Der praktizierte Gottesdienst wird als ein falscher, wirklich „hurerischer“ Gottesdienst beschrieben, der sich trotz Anrufung des Gottesnamens in Wahrheit zum „Nicht-Hohen“, dem Götzen, kehrt (Hos 7,16 שׁוּב).³⁷ Dies nicht zu erkennen, gilt als ein falscher Stolz (גאון), der es Menschen verwehrt zu Gott zurückzukehren (Hos 7,10 שׁוּב vgl. 5,5). Während die Einen kurzfristige Erfolge mit einem Gottesdienst feiern (Hos 10,1) und die Anderen Mißerfolge mit religiösen Bußaktionen wenden wollen (Hos 6,1-3 שׁוּב), sieht die Gerichtsrede, dass Gott – anders als Israel selbst – sein Volk genau erkannt hat (Hos 5,3), sich darum in dieser Zeit von seinem Volk abwendet und es seinem Tun preisgibt (Hos 4,9 שׁוּב). Sie beschreibt Gottes Abwenden mit gewagten, ungewöhnlichen Metaphern als schädigendes Tun an seinem Volk (Hos 5,12.14).³⁸ Damit fordern die schriftprophetischen Worte Gottes- und Weltdeutungen ihrer Zeit heraus.

Das Ringen um Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis findet im 1. Gebot des Dekalogs eine gewichtige biblische Antwort. Dieses religiöse Grundbekenntnis zu Gott als dem Befreier aus Versklavung bringen auch Hos 8,13; 9,3 kritisch in Anschlag. Die Mißachtung des 1. Gebotes muss zur Aufhebung des Aktes führen, der die Beziehung zwischen Gott und Israel anfänglich begründete: „Israel wird nach Ägypten zurückkehren“

³⁴ Vgl. auch Hong, Metaphor, 148.151–152.

³⁵ Zur hos. Kritik des religiösen Verantwortungsbewußtseins vgl. Crüsemann, Hosea, 127–128.

³⁶ Vgl. Wolff, Wissen, und zu Wolff mit notwendigen Korrekturen Kratz, Erkenntnis.

³⁷ Zur theologischen Metapher der „Hurerei“ vgl. Keefe, Woman.

³⁸ Vgl. Seiffert, Reden.

(שוב).³⁹ Mit dieser theologisch herausfordernden Behauptung verdeutlicht die Gerichtsrede das völlige Sichentfremden von Mensch und Gott zu ihrer Zeit. Zur Gottvergessenheit der Menschen wird die Abwesenheit Gottes treten (Hos 5,15 שוב). Die prophetische Rede erschöpft sich jedoch nicht allein darin anzuprangern, wie sich die Beziehung von Gott und Mensch auflöst. Als Rede, die sich von Gott beauftragt weiß, mündet ihre Argumentation in das Werben um eine erneuerte Beziehung zu Gott; sie schließt mit der Mahnung „es ist Zeit, JHWH zu suchen, bis er kommt, um צדק / „das Rechte“ auf euch regnen zu lassen“ (Hos 10,12).⁴⁰ Wenn dann abschließend den Adressaten nochmals Wirkungen ihres Versagens vor Augen gestellt werden, so bestimmt der Gesamttext die zeitgeschichtliche Stunde als „fünf vor zwölf“.

Eine Zukunftshoffnung für Israel wird in dieser Zeit einer gegenseitigen Entfremdung von Gott und Menschen allein in Hos 6,11–7,1 laut. Beide Verse werfen zwischen lauter Anklagen einen kurzen Blick in eine neue Zeit und erhoffen von Gott eine Bekehrung Israels zur Erkenntnis dessen, was es tut: wenn Gott Israel heilt, wird alle seine Schuld offenbar sein (Hos 7,1). Die heilsame Zukunft Gottes schließt ein, dass Unrecht und Schuld benennbar wird. Die Gerichtsrede vermag nicht mehr zu hoffen, als dass ein neuer Anfang die unheilige Vergangenheit nicht verschweigen muss. Wo Schuld offen als Schuld benannt werden kann, da sind Menschen von ihrem Tun abgekehrt, und sie beginnen eine neue Zeit mit ihrem Gott.

Wenn Hos 6,11a.b die „Wende des Geschicks meines Volkes“ (שובי) mit einer „Ernte für Juda“ verbindet, so bestehen Zweifel, ob diese Aussage zur ursprünglichen Fassung von Hos 4,4–10,15 gehörte.⁴¹ Die Wendung „auch Juda“ (גם יהודה) zeigt eine typische Formulierung der „judaäischen Redaktion“ (vgl. Hos 5,5). Der Ausdruck „mein Volk“ (עמי), bezogen auf dessen Gesamtheit, verweist bereits auf die juda-exilische Zeit von Hosea 1–2.⁴² Die auffällige Wendung שוב שבות ist außerbiblisch

³⁹ Möglicherweise gründeten solche Äußerungen in Hos 4,4–10,15 ursprünglich in profanen Überlegungen auf der Grundlage des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, vgl. Kratz, Erkenntnis, 300–301, und Hos 7,16; 9,6. Wenn jedoch Hos 12,10; 13,4 redaktionsgeschichtlich auf gleicher Ebene wie Hos 8,13; 9,3 anzusiedeln sind, bestand bereits zur Zeit der beiden ältesten Textüberlieferungen der Hoseaschrift eine Exodustheologie. Allerdings „ist es methodisch entscheidend, nicht das Geschichtsbild des kanonischen Alten Testaments als vorgegebenen Bezugsrahmen in Rechnung zu stellen“ (Crüsemann, Hosea, 125).

⁴⁰ Es ist für die Hoseaschrift charakteristisch, dass Gottesrede und Schriftprophetenrede oft ineinander fließen. So verschmilzt in ihrer literarischen Überlieferung Gottes- und Menschenwort.

⁴¹ Naumann, Erben, 50–58.

⁴² Als Bezeichnung des verführten Volkes: Hos 4,6.8.12; 11,7, insbesondere des bedrückten Volkes: Mi 2,4.8.9; 3,3.5. Als Bezeichnung des Volkes in seiner Gesamtheit: Hos 1,9; 2,1.3.25; Am 7,8.15; 8,2; 9,10.14; Mi 1,9; 6,3.5.16; 7,14. עמי ist stets ein Ehrentitel für Israel.

bereits für das 8. Jh. v. Chr. belegt, doch weist Am 9,14 ihren Gebrauch ebenfalls eher der nachstaatlichen Zeit Israels zu.⁴³

4. Die zerstörte Beziehung

Die Gerichtsprophetie von Hos 12,1–14,1 setzt gedanklich bereits die zerstörte Gottesbeziehung voraus, wenn sie in Hos 12,3.15 mit שׁוּב allein den Gedanken aufgreift, Gott zahle Israel nach seinen Taten heim. Tatsächlich zeichnet die gesamte Rede eine für ihre Adressaten völlig verfahrenere Situation, die nun nicht nur für den König (Hos 10,15), sondern mit Samaria für ganz Israel Zerstörung und Tod bereit hält (Hos 14,1).⁴⁴

Einen anderen Aspekt deutet einzig die hos. Paraphrase der Jabbokgeschichte (Hos 12,4–5) an. Genau genommen wird in Hos 12,4–5.7a der Verweis auf die Jabbokerzählung (Gen 32) von Hinweisen auf Jakobs Geburtsgeschichte (Gen 25,22) und seinen Traum zu Bethel (Gen 28,11–22 vgl. 35,6–15) umfasst.⁴⁵ Hos 12,7b schließt die Jakobsnotizen mit der Mahnung ab, Recht (מִשְׁפָּט) und Treue (חֶסֶד) zu bewahren. Diese Zuspitzung ähnelt der adressatenbezogenen Mahnung von Hos 10,12, Gerechtigkeit (צִדְקָה) zu säen, um Treue (חֶסֶד) zu ernten. Formuliert Hos 10,12 damit die positive Zielaussage am Ende der ersten Rede, so steht mit Hos 12,7 die Mahnung jedoch bereits am Anfang der zweiten Rede. Sie wirbt mit Hilfe der knapp und für Jakob unvorteilhaft skizzierten Vätergeschichte für eine mögliche Wende. Ihr wird angesichts der anschließend beschriebenen Entfremdung von Gott und Israel in den Bereichen der Wirtschaft, der [211] Politik, des Glaubens und der sozialen Ordnung vom Autor keine wirkliche Chance eingeräumt. Noch grimmigere Tiermetaphern (Hos 13,7–8 vgl. Hos 5,12.14) unterstreichen, dass aus schriftprophetischer Sicht Gottes- und Selbsterkenntnis rar geworden ist.

Einzig Hos 12,7a eröffnet mit der alten Zusage an Jakob „du wirst mit deinem Gott heimkehren“ (שׁוּב, vgl. Gen 28,15) eine Hoffnung. Damit geht der Mahnung die Erwartung voraus, dass ein versöhntes Gottesverhältnis grundsätzlich noch möglich ist. Aber sogleich folgt Ephraims Erklärung, dass es sich keines schuldhaften Frevels bewusst sei (Hos 12,9). Literarisch ist in Hos 12,7 jedoch weder Jakob noch Ephraim, sondern – im Anschluß an eine Doxologie (Hos 12,6) – auf der Metaebene des Textes der Adressat

⁴³ Zur Diskussion der aramäischen Belege von Sefire vgl. Ben-Yashar/Zipor, שבית / שביט, 965 mit der in 960 eingefügten Note von Fabry. Zu Am 9,14 s. o. S. 60–61.

⁴⁴ Darf man aus dem Umstand, dass diese Streitrede anders als Hos 4,4–10,15 nicht mehr zugleich an die führende Person im Adressatenkreis gerichtet ist, schließen, dass diese Führung nunmehr weggebrochen war? Oder sollte sie umgangen werden?

⁴⁵ Die Komposition von Hos 12,4–5.7a unterstreicht, wie die Hoseaschrift in unkanonischer Weise frei und vielleicht erstmals Erzählzusammenhänge konstruiert. Dabei liegt, wie Crüsemann, Hosea, feststellt, der schriftprophetische Fokus auf einer Darstellung des schuldhaften menschlichen Verhaltens.

der Gerichtsrede angesprochen. Hos 12,10 verdeutlicht, dass mit „du“ in V. 7 kollektiv eine Gemeinschaft angeredet ist. Schloß Hos 12,5b mit „dort redet er mit uns“, so appelliert der Autor in erkennbarer Verbundenheit an diese Gruppe.⁴⁶ Auf diese Weise werden die Jakobsgeschichten rhetorisch einer Adressatengruppe zur Identifikation angeboten, um ihnen neue geistliche Erkenntnis zu erschließen.

Die Aktualisierung der Jakobsgeschichten und die ergänzende Mahnung durch Hos 12,5b.7b legen die Möglichkeit nahe, dass sich die Adressaten, wie einst Jakob, in einer Fremde befanden und, wie auch Jakob selbst (Hos 12,5b = Gen 35,7.9-15), nach Bethel zurückkehren könnten. Doxologie und die direkte Anrede „du“ (im Stil der anonymen Anrede innerhalb der zweiten Gerichtsrede) von Hos 12,6-7 wären dann als Ausdruck einer Heimkehrhoffnung aus einem anderen Land zu verstehen. Eine solche reale Flucht- oder Exilsituation war historisch für Israeliten nach 722 und nach 586 v. Chr. gegeben.

Die exegetische Anfrage an Hos 12,5, ob die Fassung des masoretischen Textes den ältesten Textbestand repräsentiert, bleibt bestehen.⁴⁷ Wie bereits bei Hos 6,11 zu überlegen war, ist auch bei [212] Hos 12,5 ein späterer, frühestens auf der Redaktionsebene von Hos 11 erfolgter Eingriff in die Textgestaltung nicht auszuschließen. Dies gilt insbesondere dann, wenn die zweite Gerichtsrede den Untergang Samarias (Hos 14,1) noch erwartet. Möglicherweise wurde die ganze Einheit Hos 12,1–14,1 auch verfasst, als die assyrische Invasion bereits erfolgt und der Verlust der nationalen Eigenständigkeit unabweislich war. Auf jeden Fall aber lag sie der „judäischen Redaktion“ zur Bearbeitung vor. Tatsächlich begründen erst Hos 11 und 14 in einer deutlich veränderten Situation eine neue Hoffnung für Israel.

5. Gottes Zuwendung

Hos 11 hebt sich deutlich von der vorhergehenden Gerichtsprophetie ab, wenn auch die ersten Verse dieses Kapitels Gerichtsworte formulieren. Wie R. Vielhauer gezeigt hat, dient eine gerichtsprphetische Überlieferung in V. 1-6 dazu, in V. 7-11 vermittlels wieder aufgenommenen Begriffe eine Hoffnungsperspektive aufzubauen.⁴⁸ Schuld und Versagen Israels gipfeln

⁴⁶ Die Vermutung von Ziegler, *Prophetiae*, 129–130, statt עָמְנוּ sei ein עָמְנוּ ursprünglicher, ist für die Gottesrede des MT nicht zwingend. Für Hos 12,5 LXX repräsentiert Jakob bereits das Volk Israel (vgl. Hos 11,1 LXX). Daher wird Jakobs Handeln in der 3. Pers. pl. formuliert. Nach der von MT abweichenden passivischen Wendung der LXX („dort wurde zu ihm gesprochen“) sollte daher in V. 7 das Volk zu Gott (πρὸς αὐτόν) gesprochen haben.

⁴⁷ Jeremias, *Hosea*, 148 Anm. 6, votiert mit Ziegler, *Prophetiae*, für die Ursprünglichkeit der LXX.

⁴⁸ Neben מַצְרִים Hos 11,1.5.11; קָרָא Hos 11,1.2.7; יִשְׂרָאֵל Hos 11,1.8; בָּן Hos 11,1.10; אֶפְרַיִם Hos 11,3.8.9; רוּם Hos 11,4.7; אֲשׁוּר Hos 11,5.11; שׁוּב Hos 11,5.(7).9; עִיר Hos

V. 5 in der Ankündigung: „Nicht kehrt es zurück zum Land Ägypten, aber Assur, er ist sein König“. Damit greift Hos 11,5, allerdings negiert, einen schon Hos 8,13; 9,3 geäußerten Gedanken auf. Das „nicht ... aber“ kann metaphorisch die assyrische Besetzung des Landes seit 722 v. Chr. als „Leben in Ägypten“ interpretieren.⁴⁹ Vielleicht liegt im MT auch eine schlichte Verschreibung von אֵל („nicht“) aus ursprünglichem לֹא („ihm“) vor, das zum vorhergehenden Satz gehörte.⁵⁰ Dann hieße es sinngleich [213] „Es kehrt zurück zum Land Ägypten, und Assur, er ist sein König“. Ebenso könnte die Negation in einem bekräftigenden Sinn („wirklich“) gebraucht sein.⁵¹ Für die Zeit der assyrischen Eroberung Ägyptens unter Assarhaddon und Assurbanipal (ca. 669–652 v. Chr.) ergäbe MT („wirklich, es kehrt zurück ... und Assur ...“) dann ebenfalls eine politische stimmige Aussage.

Der erneuten Negation aller Hoffnung auf ein sich änderndes Israel (Hos 11,1-6) korrespondiert eine deutliche Negierung der Negation Israels durch Gott in Hos 11,9: „nicht vollstrecke ich meinen glühenden Zorn, nicht kehre ich um, Ephraim zu verderben“. Gott kehrt aus seiner Abwendung von Israel um (vgl. Hos 5,15 שׁוּב), um zu retten. Er betont seine Gottheit „und bin kein Mensch“ (Hos 11,9). Gott selbst erneuert seine Beziehung zu Israel und ermöglicht damit eine neue Begegnung Israels mit seinem Gott.

Mit eruptiver Emotion artikuliert Hos 11,8-9 die unerklärliche Wende, mit der Gott aus sich heraus einen Neuanfang setzt. Sie zeigt sich für Menschen als ein gewaltiges Ringen Gottes mit sich selbst, bei dem Gottes Treue über seinen Zorn die Oberhand behält. Die Dramatik geht um so tiefer, als textlich bei der Wende zur Erneuerung der Beziehung mit V. 7 erneut die beharrliche Abkehrung Israels von seinem Gott betont wird. Israel bleibt in seiner Verkehrung. Israels Weigerung, seinen wahren Gott zu erkennen, und sein Verlangen, trotz allen Unheils dem vermeintlich Hohen nachzustreben, versetzt es in einen freischwebenden Zustand: „aber mein Volk – sie hängen in Abtrünnigkeit (מְשׁוּבָה) von mir“ (Hos 11,7). Was die schriftprophetische Rede als Gottes- und Selbsterkenntnis beschreibt, wurde nur von Gott selbst und wenigen Menschen wie dem Urheber von Hos 11 erkannt. Gottes neuschöpferischem Akt geht weder eine neue Einsicht Israels in Gottes Handeln noch eine weiterschreitende Selbsterkenntnis voraus. Die Mahnung von Hos 10,12 (vgl. Hos 12,7) hatte keinen Wider-

11,6,9 kennzeichnet nach Vielhauer, Hosea, 24, auch על / בעל Hos 11,2,7 die wortstatistische Trennlinie zwischen V. 6 und V. 7. Die Gerichtsworte können darauf hindeuten, dass den Tradenten über die Gerichtsreden Hos 4,4–10,15; 12,1–14,1 hinaus noch weitere hos. Tradition bekannt war.

⁴⁹ W. Gisin verdanke ich den Hinweis, mit „Assur“ sei hier (und erneut in Hos 14,4!) der Gott Assyriens gemeint, der anstelle von JHWH Israels König werde.

⁵⁰ LXX liest αὐτῷ (לֹא ?) als Objekt zum vorausgehenden Satz. Doch ist nicht zwingend eine Verschreibung in MT anzunehmen. Obwohl Hos 11^{LXX} den ihr zugrundeliegenden hebräischen Text deutlich erkennen läßt, erzielt LXX durch kleinste Veränderungen ein neues Szenario, das die ägyptische Diaspora zur Heimkehr nach Juda aufruft.

⁵¹ So z. B. Andersen/Freedman, Hosea, 583–584.

hall gefunden. Israel selbst blieb mehrheitlich in seiner früheren Geisteshaltung. Hos 11 beschreibt damit theologisch eine historische Situation, die sich von jeder Exilskonzeption nach 586 v. Chr. deutlich unterscheidet⁵²: eine Wende bahnt sich trotz der Gottesblindheit Israels an. [214]

In der größten Entfremdung eröffnet Hos 11 ein Angebot Gottes, das die Beziehung zu seinem Volk erneuert. Diese im letzten nicht aufgebende Hinwendung Gottes zu den Menschen ermöglicht menschliche Gottes- und Selbsterkenntnis aus dem Akt der Selbstoffenbarung Gottes heraus. Sie begründet den Vorrang der Gottes- vor der Selbsterkenntnis nicht aus dem Rangunterschied zwischen Gott und Mensch, sondern aus dem Vermögen Gottes, sich selbst Menschen zu enthüllen, und so den Prozess der doppelten Erkenntnis überhaupt (neu) initiieren zu können.

Der Kapitelschluß Hos 11,10-11 schaut auf ein nach Ägypten und Assur zerstreutes Volk und erhofft dessen Heimführung durch Gott. Er setzt voraus, dass die Hos 11,5-6 angekündigte Katastrophe eingetreten ist. Nun befanden sich offenbar israelitische Mitmenschen des Verfassers von Hos 11 in nennenswerter Zahl in Assyrien und Ägypten. Der Verfasser selbst aber lebte entweder noch im Land Israel oder – eher – im Nachbarland Juda. Die „judäische Redaktion“ in Hos 4,4–10,15; 12,1–14,1 erfolgte wohl, als Hos 11 in den Text eingefügt wurde. Daher ist Juda nach 722 v. Chr. als Ursprungsregion des Textes zu vermuten.⁵³ Die „judäische“ Redaktion sollte folglich präziser als „juda-exilische“ Redaktion israelitischer Tradenten der hos. Gerichtsreden bestimmt werden.

6. Einladung zur Hoffnung

Hos 14,2-10 setzt die gleiche historische Situation wie Hos 11 voraus. Der erwartete Fall Samarias hat auch Israel zu Fall gebracht. Die Überlebenden der Katastrophe fühlen sich verwaist; antiassyrische Affekte werden herausgestellt (Hos 14,4). Für ganz Israel ist eine Exilsituation vorausgesetzt (Hos 14,8 שׁוֹב).⁵⁴ Die Rede lädt adressatenspezifisch einen bestimmten Kreis in Israel zur neuen [215] Gotteserkenntnis und einem persönlichen Schuldeingeständnis ein (Hos 14,2-3 שׁוֹב). Sie begründet diese Einladung mit einer „Selbstreflexion Gottes“, die seine bedingungslos vorlaufende Gnade entfaltet. Hos 14,5-7 beschreibt eine Selbstoffenbarung Gottes, die sich nicht im Dialog mit der Gruppe, sondern scheinbar noch in der Zurückgezogenheit Gottes vollzieht. Sie will erahnt werden. Entsprechend der

⁵² Zu Jer 39–43, 2Kön und 2Chr vgl. Albertz, Exilszeit, 13–22.

⁵³ Zu diesem Schluss kommen auch grundsätzliche Überlegungen zum Ursprung der Gerichtsprophetie von Kratz, Redaktion, 42–44.

⁵⁴ Obwohl das Heimatland Israel als historischer Ort nicht völlig auszuschließen ist (vgl. die grundsätzlichen Überlegungen von Berlejung, Tempelkult), weisen die antiassyrische Haltung von Hos 14 und die juda-exilische Redaktion in Hos 4–14 auf Juda hin.

Sprechaktgestaltung des Textes können die Adressaten von Hos 14,2-10 Gottes Entscheidung wie durch eine unsichtbare Wand erlauschen.⁵⁵ Der Autor des Schlußkapitels nimmt Gottes Gedanken auf. Er, ein Tradent der ältesten Gerichtsrede (Hos 14,9; vgl. 4,17), antwortet in Hos 14,8-10 autoritativ auf diese neue Offenbarung des unergründlich gnädigen Gottes nach der tiefsten Entfremdung von Gott und seinem Volk mit seiner neu gewonnenen Gottes- und Selbsterkenntnis. Damit wirbt der Schluss um die Zustimmung der Menschen, die anfangs zur Umkehr aufgerufen wurden.

Wenn auch Hos 14,2-10 bestimmte Adressaten umwirbt, zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes zu kommen, so bleibt Israel insgesamt in der Wahrnehmung Gottes resistent gegen jede neue Erkenntnis. Noch immer bestimmt „Abtrünnigkeit“ (Hos 14,5 משובה vgl. 11,7) das Verhalten des Volkes. Die Geisteshaltung der Israeliten hat sich trotz des Verlustes der Heimat und ihres Exils in Juda nicht geändert. Die judäischen Verhältnisse scheinen sich – nach Ausweis der „juda-exilischen Redaktion“ – auch nicht entscheidend von den heimatlichen religiösen Gebräuchen Israels unterscheiden zu haben.⁵⁶ Zeigt sich Gott dessen ungeachtet bereit, von seinem Zorn zu lassen (Hos 14,5 שוב vgl. Hos 11,9), so wirbt Hos 4,4–14,10 als Gesamttext darum, dass sich seine Zielgruppe durch die Erkenntnis des heilsamen Gottes als Speerspitze der religiösen Neubesinnung gewinnen läßt.

7. Die pädagogische Vermittlung I

Gottes- und Selbsterkenntnis in Hos 1–2 wird in einem biographisch gestalteten Rahmen entfaltet. Sein Anhalt am historischen Hosea lässt sich nicht mehr überprüfen. Die vorliegende Textgestalt zeigt ein Textwachstum in Hos 1. Die ursprüngliche [216] Verwerfung von Königtum, Führungsschicht und den ersten Adressaten der beiden alten Gerichtsreden, die erzählerisch in die Namensgebung der drei Kinder Hoseas gekleidet war, wurde um Zusagen erweitert, die zwar das Ende von Israels Königtum bekräftigen, aber der israelitischen Gemeinschaft (בית ישראל) und den ersten Adressaten des Textes Hoffnung in Juda und mit dessen Führung verheißen. Beurteilte die „juda-exilische Redaktion“ in Hos 4–14 die religiösen Verhältnisse in Juda sehr kritisch, so ist diese Einstellung nun um ein konstruktives Zugehen auf die judäische Politik ergänzt worden. Eine religiöse Versöhnung und politische Vereinigung wird vorstellbar (Hos 2,1-3).⁵⁷

⁵⁵ Schütte, *Gerechtigkeit*, 135–140.

⁵⁶ S. auch Am 2,4-5; dazu oben 37–38.

⁵⁷ Zu Hos 1,2–2,3 vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 140–144.171–175 und oben 17–23 mit der Korrektur unten 135–136.

Redaktionsgeschichtlich bildet Hos 2,2-3 vielleicht eine zweite Bearbeitung⁵⁸, sicher jedoch eine Überleitung von der neuen Zukunftsperspektive in Hos 1,5.6bβ-7; 2,1 zur Vergangenheitsbewältigung in Hos 2,4-25. Wie in Hos 4,1.4; 12,3 wird in Hos 2,4 die nachfolgende Rede als „Streit“ (רִיב) vorgestellt. Obwohl zunächst Hoseas Kinder direkt angesprochen sind, ihre Mutter wegen deren Vorgeschichte zu verklagen, folgt eine Gottesrede, in der über Mutter und Kinder gesprochen wird. Erst in Hos 2,18-22 wird die Mutter (Israel) direkt angeredet. Danach wird erneut an die Namen der Kinder angeknüpft. Motivische Verbindungen zu Hos 4,1-3 und zu den Kindern aus Hos 1 begründen Hos 2,18-22.23-25 als redaktionelle Ergänzungen zur literarischen Verknüpfung mit dem weiteren Textumfeld.

Die Geschichte der Mutter Israel wird in Hos 2,4-17 zunächst als Entfremdung beschrieben. Ihre Orientierung an den „Liebhabern“ mit ihren Gaben (Hos 2,7) wurde jedoch von Israels Gott durch einen „Sperrwall“ (Hos 2,8) massiv unterbunden, so dass sich Israel pragmatisch wieder für seinen Gott entschied (Hos 2,9 שׁוּב). Diese oberflächliche Rückbesinnung erreicht nicht die nötige Tiefe, die eine nachdenkende Gottes- und Selbsterkenntnis anstrebt. Sie hat sich nur wenig von der früheren, als „Abtrünnigkeit“ (מִשׁוּבָה) bezeichneten Grundhaltung Israels entfernt. Den erwünschten Prozess fördert nun Gott selbst, indem er die Not Israels verstärkt. Israel verliert nicht nur den Zugang zu seinen Kulturgütern, sondern wird in die Wüste geführt. Dort soll sich in neuerlicher Begegnung die alte Beziehung zwischen Gott und Israel [217] erneuern. Mit dieser Vorstellung greift der Text gezielt auf das alte Exodusmotiv zurück (Hos 2,17), das schon früher in Umkehrung seiner eigentlichen Aussage verwendet wurde. Nun gewinnt es die ursprüngliche, verheißungsvolle Bedeutung in einer gewandelten historischen Situation, dem israelitischen Exil in Juda, zurück.

Die Gottesrede formuliert Israels Gottes- und Selbsterkenntnis nicht als göttlichen Zwangsakt. Vielmehr wird Israel von Gott verführt (פִּתְיָה), mit ihm in die Wüste zu gehen; dort will er wie ein Liebhaber Israel zu Herzen reden (עַל־לֵב), sie beschenken und so bereit machen, seinem Werben zu antworten (עֲנֵה). Hos 2,16-17 schreibt der erneuten Gotteserkenntnis einen innewohnenden Eros zu, der aus sich heraus eine gewinnende Dynamik entfaltet, welche die äußerlich Israel bedrängende Situation der „Wüste“ umzuwerten vermag.

Wie die vorangegangenen Textstücke spricht auch Hos 2,4-25 von keiner wirklichen Umkehrbereitschaft Israels. Die Tradenten des prophetischen Wortes entfalten allein die erstaunliche göttliche Entwicklung, der Gottvergessenheit Israels aufzuhelfen. Sie entwickeln ein pädagogisches Programm Gottes auf der Basis einer (re-)konstruierten Heilsgeschichte. Neue geschichtliche Erfahrung wird gedeutet als Ermöglichung neu-alter

⁵⁸ Vgl. Yee, Composition, 68–72.

Gottes- und Selbsterkenntnis. In dieser Phase theologischer Reflexion konnten die Tradenten vermutlich auf die in Hos 14,9-10 artikuliertete Erkenntnis zurückgreifen und deren Ansatz vertiefen.

Das pädagogische Programm Gottes von Hos 2,4-25 dürfte in seinem Selbstverständnis die Logik von Theologen spiegeln, die einen tief reflektierten Glauben lebten. Ihre aktive Geschichtsdeutung⁵⁹, verbunden mit einem programmatischen Anspruch auf Glaubensreflexion in Israel, kann nicht als niederschwellig bezeichnet werden. So ist es zu bezweifeln, dass die Hoseaschrift in diesem Stadium im Volk verbreitet war.⁶⁰ [218]

8. Die pädagogische Vermittlung II

Hos 3 setzt voraus, dass die Zeit des Exils für Israel lange andauern wird. Berücksichtigt man die Projektion der Aussage in die längst vergangene Zeit des Propheten, so rechtfertigt die Erzählung offenkundig eine lange Exilszeit, in der Israel sich besinnen muss – separiert von allem heimatisch Vertrauten. „Umkehr“ wird theologisch in neuer Weise als eine Bewegung gefasst, die Israel zukünftig vollzieht.⁶¹ Die Gerichtsankündigung wird auf dem bereits in Hos 2 eingeschlagenen Weg pädagogisiert und auf zwei zu erreichende Ziele fixiert: Israels Hinwendung zu seinem Gott – und zu dem Judäer David als seinem König (Hos 3,5 שׁוּב).

Die angestrebte Gottes- und Selbsterkenntnis ist auch nach „vielen Tagen“ (Hos 3,4) nicht erreicht worden. Die Tradenten der Hoseaschrift haben in Juda jedoch zwischenzeitlich eine weitere Annäherung an das davidische Königshaus vollzogen (vgl. Hos 2,2).⁶² Eine Verbindung beider Interessen erschien für sie erfolgversprechend. Es lässt sich nicht nachweisen, ob diese Einschätzung zutreffend war. Dafür spricht jedoch, dass die Hoseaschrift in den biblischen Kanon aufgenommen wurde. Dies impliziert ihre Rezeption und allgemeine Anerkennung. Tatsächlich bildet sie den Auftakt der Sammlung der Zwölf-Propheten-Schriften. Damit darf eine grundlegende Bedeutung der Hoseaschrift für die Traditionsbildung angenommen werden. Schließlich zeigt das Jeremiabuch, wie der junge Jeremia und seine Tradenten über ein Jahrhundert nach Israels Katastrophenjahr 722 v. Chr. in Juda von hos. Gedankengut beeinflusst waren. Zu dieser Rezeption gehörten neben hos. Ideen die markante Aufnahme der Wendung

⁵⁹ Vgl. Crüsemann, Hosea.

⁶⁰ Siehe auch Kratz, Worte, 341–342. Die breite pädagogische Vermittlung der hos. juda-exilischen Theologie kommt vermutlich erst mit Durchsetzung der jüngeren, pädagogisch angelegten dtn-dtr. Theologie (z. B. Dtn 6,4-5.6-9).

⁶¹ Graupner, שׁוּב, 1144–1145.

⁶² Im Doppelwerk der Hos-Am-Schrift rahmt der Bezug auf die davidische Dynastie die Reflexion der Geschichte Israels (Hos 1,2–2,3; Am 9,7-15); s. o. 58–59.61.

„Abtrünnigkeit“ (השובב, Hos 11,7; 14,5), sowie sprachliche Berührungen des Jeremiabuches mit Hos 3.⁶³ [219]

9. Gottes- und Selbsterkenntnis im Prozess

Die Gotteserkenntnis und menschliche Selbsterkenntnis manifestiert sich nach den ältesten Texten der Hoseaschrift in der Pflege und Bewahrung überkommener sozialer Werte. Gerechtigkeit (צדקה) und Recht (משפט) ermöglichen eine Kultur, die von Treue (חסד) geprägt ist. Ihre inhaltliche Füllung erhielten diese Werte aus dem Handeln Gottes, das sich den Menschen in der Gotteserkenntnis (דעת אלהים) erschließt. Daran erinnern die schriftprophetischen Worte, weil Israel im 8. Jh. v. Chr. nicht nur politisch immer mehr in die assyrische Interessensphäre rückte, sondern damit auch vor neue ökonomische Herausforderungen gestellt wurde. Mochte man sich anfänglich teuer gegen die waffentechnologischen Neuerungen der assyrischen Armee gerüstet haben, so beschwerten seit dem verlorenen syrisch-ephraimitischen Krieg Tribute an Assur die heimische Ökonomie. Der zugleich aufblühende Fernhandel mit Assur und Ägypten erforderte Investitionen, die nur wenige Wohlhabende aufbringen konnten. Er barg Risiken, die von jenen an die heimischen Warenproduzenten und Zulieferer weitergereicht wurden.⁶⁴

Die Hoseaschrift bringt die ökonomischen Umwälzungen für Israel wie die politischen Brüche zur Sprache, die schließlich große Teile des Volkes aus seiner Heimat vertrieben. Ihre Texte verhandeln diese Themen vor einem spezifischen Adressatenkreis. Erkennbar sprechen sie Menschen an, die beruflich im Dienst des JHWH-Kultes stehen.⁶⁵ So werden in Hos 4,4–10,15 die Fragen der Zeit fokussiert auf die rechte Praktizierung der Religion im Gottesdienst und in der täglichen Lebensführung. In ihrem Kern markieren die Anfänge der Hoseaschrift einen Richtungsstreit unter

⁶³ Terminologisch weist in Hos 3,1 die Wendung „fremde Götter“ (אלהים אחרים) deutlich in einen deuteronomistischen Kontext; neben dem Pentateuch und den Erzählwerken fallen die einzigen prophetischen Belege in Jer auf. Auch der in Hos 3,1 erwähnte „Rosinenkuchen“ (אשׁי ענבים) hat offensichtlich einen besonderen Stellenwert in Verbindung mit den fremden Göttern und findet sich in Jer 7,18; 44,15–23 in Verbindung mit den Opfergaben für die „Himmelskönigin“. Nach Uehlinger, Frau, „läßt sich im 7. Jh. in Juda auch ein massiver Anstieg der Produktion von sog. Pfeilerfigurinen feststellen, Darstellungen einer brüstestützenden, mit einem Rock bekleideten Göttin“ (101).

⁶⁴ Zum Zusammenspiel der durch Assyrien hervorgerufenen ökonomischen Belastungen für Israel und dem wirtschaftlichen Gewinn einer kleinen, reichen Oberschicht zum Nachteil der Kleinbauern s. auch Hong, Metaphor, 121.

⁶⁵ Für israelitische Leviten als Adressaten und Tradenten im jüdischen Kontext sprechen hos. Aussagen über männliche und weibliche Kultbedienstete, eigene Städte und Soldaten, vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 163–175, 190. Israelitische Leviten in Juda vermutet Weber, Asaph-Psalter, auch als Produzenten und Tradenten der Asaphpsalmen um 700 v. Chr.

Theologen, bei dem die hos. Tradenten historisch als Sieger hervorgingen. Dass ihre theologische Linie einmal kanonisch würde, war jedoch nicht absehbar, selbst als Hos 3 in den älteren Text integriert wurde. Die Hoseaschrift steht am Anfang einer religiösen Neuordnung Israels, die sich in Juda vollendete.

Wer ist Gott? Und wer bin ich vor Gott? In den Krisen des 8. Jh. v. Chr. benötigten diese Fragen eine neue Antwort. Die ältesten Texte der Hoseaschrift bringen die drängendsten Fragen eines Theologen jener Zeit, der Hosea genannt wird, auf den Punkt. Neuralgische Punkte der neuen Ökonomie werden benannt, ihre Auswirkungen auf das Bewußtsein der Menschen in Israel, und insbesondere der Religionsbediensteten, bedacht. Das Motiv der Verschuldung vor Gott wird in der zweiten Gerichtsrede (Hos 12,1–14,1) zugespitzt. Nach der eingetretenen Katastrophe wird an die menschliche Fähigkeit zur Schuldeinsicht gerührt. Gottes Bekenntnis zu seinem Volk und seine Bereitschaft, die zerbrochene Beziehung zu heilen, wird den Menschen vor Augen gestellt (Hos 11,8-9; 14,5-7). In Hos 14,2-10 wird die menschliche Schuldeinsichtsfähigkeit zur Ausgangsbasis, um die durch Gott bereits ausgesprochene Vergebungszusage aufzunehmen. In der pädagogischen Aufarbeitung von Gottes- und Selbsterkenntnis durch Hos 2,4-25 geht schließlich die theologisch geleitete Schuldenerkenntnis der Menschen ihrer erneuerten Gotteserkenntnis voraus. Die Verantwortung menschlicher Schuld vor Gott prägt die entstehende Schriftprophetie. Sie bestimmt ihre Auseinandersetzung mit der lokalen jüdischen Theologie im 7. Jh. v. Chr. und mündet in die dtr. Theologie.

Die eigentliche Stärke der Hoseaschrift liegt darin, in der Reflexion ihrer Zeit sich ihres Gottes zu vergewissern, der mit dem Geschick seines Volkes nicht auf Gedeih und Verderb verbunden ist, sondern die Freiheit besitzt, sich selbst zu Gedeih oder Verderb mit seinem Volk zu verbinden. Ihre Genese zeigt die Entwicklung der frühen Schriftprophetie von klaren Worten zur drohenden Krise hin zu dem Gedanken, auch im Scheitern Israels noch auf Gott hoffen zu dürfen.⁶⁶ Nach 722 v. Chr. sind Gerichtsansage und Heils|worte biblisch unauflöslich miteinander verbunden. Hoffen können im Eingestehen von Schuld, und Gott-vertrauen-dürfen trotz eigenem Versagen entwickelt sich zur Kernbotschaft im späteren schriftprophetischen Zeugnis. Damit bereitet die juda-exilische hos. Theologie den Weg,

⁶⁶ Wenn Kratz, Erkenntnis, 291, und Kratz, Redaktion, 42–43, zum ersten entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Schriftprophetie die theologische Einsicht erklärt, dass Assur mit seiner Drogmacht als Werkzeug des Gottes Israels verstanden worden sei, so ist dies allein in der Reflexion von Jes evident (z. B. Jes 5,26-29). Da sich nach Kratz, Jesajabuch, bereits die ursprüngliche Überlieferung des Judäers Jesaja „israelitisiert“ zeigt, dürfte diese Einsicht historisch erst gewonnen worden sein, als israelitische Theologen in Juda Jesajatradiation sammelten und verschrifteten; vgl. oben 22 und unten 141–143.

um auch das zweite (babylonische) Exil Israels mit Juda ab 597 v. Chr. geistig und religiös zu bestehen.⁶⁷

Die Möglichkeit, selbst nach einem katastrophalen Scheitern menschlicher Pläne zu Gott umkehren zu können, seine Verantwortung einzugehen und durch Gottes Hilfe eine neue Zukunft zu gewinnen, ist die Selbsterkenntnis, welche bereits die Hoseaschrift als Angebot Gottes für sein Volk herausarbeitet. Zu dieser Einsicht tasteten sich die Träger der Hoseaschrift glaubend und, wie die redaktionellen Stücke erkennen lassen, theologisch reflektiert in der Gotteserkenntnis voran. Sie gelangten von dem Nein Gottes gegenüber einer die Gesellschaft zerstörenden Treiben hin zur tieferen Erkenntnis des bedingungslosen Ja Gottes zu seinem Volk in der Krise, das dann aber auch eine bewußte Umkehr Israels erfordert.

Von bleibender Bedeutung sind jene Worte, die Gottes Selbstoffenbarung kommunizieren. Hos 11,8-9; 14,5-7 erneuern die Treuezusage Gottes zu Israel in dunkler Zeit. Sie wurden zum Anker einer religiösen Neubewertung, die im 7. und 6. Jh. v. Chr. mit den dtr. Ideen in Juda zur Durchsetzung gelangte.

10. Wann entstand die Hoseaschrift?

Hos 1,1 nennt die Zeit des Königs Hiskia, in der das Gesamtwerk frühestens seinen Abschluss fand. Seine ältesten Teile erfuhren ihre literarische Abfassung weit früher. Hos 4,4–10,15 dürfte noch vor 722 v. Chr. in Israel als literarisches Werk aus verschiedenen Worten Hoseas komponiert worden sein. Hos 12,1–14,1 könnte [222] in der Zeit um die assyrische Eroberung Samarias herum entstanden sein. In den ersten Jahren nach 722 v. Chr. und ausweislich der juda-exilischen Redaktion in Juda dürften die Hoffnungsworte von Hos 11 und 14 den älteren Reden zugefügt worden sein. Hos 1,2–2,25 entstand in Juda, als sich neuartige Beziehungen zwischen Flüchtlingen und Einheimischen entwickelten (Hiskiazeit). Hos 3 setzt selbst einen bedeutenden Abstand vom Jahr 722 v. Chr. an. Es dürfte damit erst in der Manassezeit entstanden sein. Gleiches vermute ich auch für Hos 1,1. Die Hosea-, Amos- und Michaschrift einende Überschrift könnte die literarische Tätigkeit von Tradenten anzeigen, die kritische Erinnerungen in einer Zeit assurfreundlicher staatlicher Politik geltend machen wollten.⁶⁸ [223]

⁶⁷ Entschiedener als Kratz, *Israel*, 16–17, formuliert, ist der Untergang des Staates Israel 722 v. Chr. als Anfang der theologischen Tradition in Juda zu verstehen. Die überlieferte Tradition Judas ist im Kern *israelitische* Theologie.

⁶⁸ Dazu s. u. 94.

Nachtrag

K. Weingart plädiert in ihrem 2015 erschienenen Artikel „Juda als Sachwalter Israels“⁶⁹ dafür, alle „du“-Anreden in Hos 13 als Anreden Israels zu verstehen. Dies ist *expressis verbis* in Hos 13,9 gegeben, wenn „Israel“ hier nicht als Satzobjekt, sondern als Vokativ zu verstehen ist. Damit wird meine Interpretation nicht falsifiziert, das „du“ in Hos 13,4-5.9-11 einem anonymen Adressaten zuzuschreiben.⁷⁰ Denn in Hos 4–10 ist eine „du“-Anrede Israels (Hos 4,15; 9,1; 10,9) neben der „du“-Anrede einer anonymen Person (Hos 4,4-6; 10,13-14) gegeben. Grundsätzlich bleibt daher meine Deutung möglich, in Hos 13,4-5.9-11 die Anrede einer anonymen Gruppe im Kollektivsingulär zu sehen. Dennoch hat Weingart das Argument größerer Einfachheit auf ihrer Seite. Finden sich „ihr“-Anreden anonymer Gruppen außer in Hos auch in Mi, Jes und wohl auch in Jer, so existieren keine weiteren Beispiele für eine Anrede anonymer Gruppen mit „du“ in anderen schriftprophetischen Texten.

Verfolgt man den Gedanken von Weingart weiter, so fügt sich Hos 13 an Hos 14,2. Darin folgt auf eine „du“-Anrede Israels die „ihr“-Anrede einer anonymen Gruppe. Ebenso ließe sich die nicht unmittelbar zugeordnete „du“-Anrede von Hos 11,9 auf die „du“-Anrede Israels in V. 8 zurückbeziehen. Doch auch hier bleibt der Einwand bestehen, dass Hos 11,8 Israel und Ephraim jeweils mit „du“ anspricht, in V. 9 dann *über* Ephraim spricht und Israel unerwähnt lässt. Dennoch, teilt man Weingarts Überlegung, ergibt sich für Hos 11–14, dass „du“-Anreden durchgängig an Israel adressiert sind. Diese Anreden sind jedoch als „uneigentliche“ Anreden („Apostrophé“) zu deuten, da in Hos 14,2 auf die Anrede Israels die „ihr“-Anrede einer anonymen Gruppe folgt.

Nicht zuzustimmen ist Weingart, wenn sie die mit „du, Israel“ angesprochenen Adressaten zwar zu Recht in Juda und nach 722 v. Chr. vermutet, daraus aber zu rasch folgert: „Die als ‚Du‘ angesprochene Gruppe sind dann Judäer, denen als ‚Israeliten‘ das Ergehen des Nordreiches mahnend vor Augen gestellt wird“⁷¹ Wie die juda-exilische Redaktion in Hos 12,1 Ephraim, Haus Israel *und* Juda unterscheidet, so muss ein Israelit in Juda nicht zwangsläufig Judäer sein. Er kann auch ein originärer Israelit sein.

⁶⁹ Weingart, Juda.

⁷⁰ Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 120–124.

⁷¹ Weingart, Juda, 445–446.

Kapitel 5

Die Michaschrift und Israels Exil in Juda*

Richtungweisend für die moderne Exegese urteilte B. Stade 1881, „daß das Buch Micha erst nach dem Exile seine jetzige Gestalt erhalten hat und daß dem unter Ahaz und Hiskia wirkenden Propheten Micha nur c.c. 1–3 nach Ausschaltung von 2,12.13 beigelegt werden können“.¹ Diese These soll neu begründet und erweitert werden.

1. Wer ist „Israel“ in der Michaschrift?

Geographische Angaben in der Michaschrift zeigen, dass sich deren Worte auf Menschen in Juda und Jerusalem beziehen.² Doch werden im ganzen Text nur Israeliten angesprochen. Gegen eine Deutung der „Israel“-Begrifflichkeiten auf Judäer sprechen viele Gründe.

Hosea- und Amosschrift, Protojesaja, Jeremia- und Ezechielbuch kennen für die Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges und bis in das beginnende babylonische Exil hinein die Koexistenz einer judäischen und einer israelitischen Gesellschaft („Haus Juda“ und „Haus Israel“). Sie besteht zunächst durch zwei Staaten und später innerhalb Judas.³ Erst Deuterojesaja spricht literarisch nur noch von „Israel“, das sich aus den Chaosfluten des untergegangenen Staates Juda hatte retten können (Jes 48,1). Die geographische Größe „Juda“ wird erst wieder in persischer Zeit zu einer politischen Größe (Hag 1,1.14). Wegen dieser, die Schriftprophetie durchziehenden literarischen Entwicklung kann die Behauptung Stades, Mi 1–3 würde älteste literarische Michatradition bergen, schwerlich mit einer literarisch eher jungen Deutung von „Israel“/ „Jakob“ auf Juda zusammengehen.

Ein zweites Problem gibt die erste Erwähnung Jakobs und des Hauses Israel in Mi 1,5 auf. Sind hier die Begriffe unzweifelhaft auf die genuin *israelitische* Gesellschaft bezogen („Samaria“!), so wird dem Leser

* Erstveröffentlichung: ZAW 126 (2014), 243–260.

¹ Stade, Bemerkungen, 162.

² Juda: Mi 1,1.5.9; judäische Orte: Mi 1,10–15; 5,1; Jerusalem: Mi 1,9; 3,10; 4,2; 6,9 (?); Zion: Mi 1,13; 3,10.12; 4,2. Der Rekurs auf Samaria (Mi 1,1.5–7) wird noch gesondert betrachtet.

³ Vgl. für die Zeit vor 722 v. Chr. Jes 7,1–9 und Hos 5,8–6,6. Für die Zeit nach 722 v. Chr. vgl. Am 2,4–5.6–16; Jer 3,18; 11,17; 13,11; 31,27.31; 33,14; Ez 4,4/4,6; 8,1/14,1; 20,1.

eine Deutung der Begrifflichkeit für die Michaschrift gegeben, deren Gültigkeit der folgende Text nirgends explizit bestreitet. Logischerweise ist zu behaupten, dass sich zur Zeit Michas das „Haus Israel“ in Juda befindet. Begriffsuntersuchungen unterstützen diese These.

Die Rede von עַמִּי / „mein Volk“ ist ausweislich der Konkordanzen biblisch stets auf „Israel“ bezogen. Demnach lebt „mein Volk [Israel]“ in Jerusalem (Mi 1,9)! Nach Mi 1,5.9 wird „Israel“ erneut in Mi 1,13-15 erwähnt. Diese Worte über judäische Städte werden allgemein der ältesten Michaüberlieferung zugeschrieben.⁴

- (1,13) Richte den Streitwagen für das Gespann, Bewohnerin von Lachisch;
sie [fem.] ist der Anfang der Sünde für die Tochter Zion,
denn bei dir [fem.] haben sich die Abtrünnigkeiten Israels gefunden.⁵
(1,14) Darum gibst du [fem.] Entlassung über Moreshet Gath;
die Häuser von Akzib wurden zu Lug für die Könige Israels.
(1,15) Nochmals bringe ich dir [fem.] den Eroberer, Bewohnerin von
Marescha; bis Adullam kommt die Herrlichkeit Israels.

מְלָכֵי יִשְׂרָאֵל / „Könige Israels“ (Mi 1,14) bezeichnet biblisch stets Könige des Staates Israel, und – bis auf zwei Ausnahmen in 2Chr – niemals Könige von Juda.⁶ So ist mit allergrößter Wahrscheinlichkeit Mi 1,14 als alter Text mit einer Aussage über Könige des Staates *Israel* zu verstehen. Allerdings zwingt er nachzudenken, was Israels Könige mit den judäischen Häusern von Akzib verband.

Die Konstruktion פִּשְׁעֵי + Eigennamen (Mi 1,5: „Jakob“, 1,13: „Israel“) weist allein auf die Amosschrift, insbesondere die Völkersprüche (Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). Die klare Beziehung von פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל („Abtrünnigkeiten Israels“, Am 2,6; 3,14) auf „Israel“ im Unterschied zu „Abtrünnigkeiten Judas“ in Am 2,4 macht [244] wahrscheinlich, dass in Mi 1,13 die „Abtrünnigkeiten Israels“ die Abtrünnigkeiten *Israels* und nicht solche von Juda meinen. So ist Lachisch offenbar zum Einfallstor eines israelitischen Lebensstils geworden, der auf die „Tochter Zion“, auf Jerusalem, einwirkte, das als „Tor meines Volkes [Israel!]“ (Mi 1,9) eine politische Führungsrolle für die Israeliten in Juda besass. Der Einfluss von Lachisch auf Jerusalem dürfte mit ihrem starken Ausbau zur nach Jerusalem stärksten Festung

⁴ Kessler, Micha, 45; Jeremias, Micha, 140; Wolff, Micha, XI–XII; Rudolph, Micha, 23; Sellin, Zwölfprophetenbuch, 313; vgl. Andersen/Freedman, Micah, AB 24E, 2000, 201, die selbst jedoch vorsichtiger urteilen.

⁵ Bei allen Übersetzungen zeigt das Semikolon im Satz die Stellung des masoretischen Atnach an.

⁶ Gegen Rudolph, Micha, 48; Wolff, Micha 33; Jeremias, Micha 143; Metzner, Michabuch, 24; Shaw, Micah, 43. Als Sonderfall wird in 2Chr 21,2 Joschafat und in 2Chr 28,19.27 Ahas je „König von Israel“ genannt. Für Joram (2Chr 21,4) ist dies aus anderen Gründen erwägenswert; vgl. Strange, Joram. Es ist nicht auszuschließen, dass diese Ausnahmen historisch korrekt sind.

in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. zusammenhängen.⁷ Es ist zu vermuten, dass in Lachisch unter Hiskia vornehmlich ehemalige israelitische Armeeangehörige angesiedelt wurden, um die Reihen des judäischen Militärs zu stärken.⁸ Das hohe gesellschaftliche Ansehen insbesondere israelitischer Streitwagenverbände mag bewirkt haben, dass deren Lebensstil offenbar stark auf die Hauptstadt Jerusalem ausstrahlte und – aus Sicht des Schriftpropheten – diese korrumpierte.

Der Ausdruck כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל („Herrlichkeit Israels“) (Mi 1,15) ist ein schwer zu erhellendes hapax legomenon. Die „Herrlichkeit“ gebührt biblisch zuerst Gott. Sie kann dann aber auch in Menschen und Sachen sichtbar werden. Die „Herrlichkeit Israels“ wird unterschiedlich gedeutet.⁹

Nach der in Mi 1 verfestigten Linie ist unabweislich das in Mi 2,7; 3,1.9 angesprochene „(Haus) Jakob“ und „Haus Israel“ (vgl. Mi 1,5!) als *israelitische* und nicht judäische Zielgruppe in Juda und Jerusalem zu verstehen.¹⁰ Stades These, die Michaschrift sei erst „nach dem Exile“ in ihre letzte Form gebracht worden, ist neu zu verstehen. Nicht das babylonische Exil von 586 v. Chr., sondern bereits eine Flucht von Israeliten nach Juda (spätestens nach 722 v. Chr.)¹¹ muss den Anstoß gegeben haben für Michas Worte, wenn sie denn literarisch so alt sind, wie Mi 1,1 behauptet. [245]

2. Zu wem spricht die Michaschrift?

- (2,3) Darum – so hat JHWH gesprochen: siehe, ich plane Böses über dieses Geschlecht; aus dem *ihr* nicht *eure* Hälse zieht, und nicht geht *ihr* aufrecht, denn es wird eine böse Zeit.
(2,4) An jenem Tag stimmt man über *euch* einen Spruch an ...

Die hier Angeredeten werden in Mi 2,7 mit dem „Haus Jakob“ identifiziert, die „mein Volk“ bedrücken:

- (2,7) Ist etwa gesagt worden, Haus Jakob:
Ist JHWH kurzatmig, oder sind dieses seine Taten?;
sind nicht etwa meine Worte gut für den, der rechtschaffen wandelt?
(2,8) Und erst gestern erhebt sich mein Volk gegen den Feind,

⁷ Zu Lachisch vgl. Finkelstein/Silberman, Posaunen, 264; Finkelstein/Silberman, Temple, 264; Ussishkin, Excavations, 147–154.

⁸ Historisch gesichert kam es zur Übernahme israelitischer Streitwagenverbände in die assyrische Armee (Kiefer, Exil, 58).

⁹ Wolff, Micha, 33; Jeremias, Micha, 143: die Davididen; Rudolph, Micha, 49: Israels Ruhm (und ähnlich Kessler, Micha 109; Shaw, Speeches, 44).

¹⁰ Gleiches gilt für die übrigen „Israel“/„Jakob“-Begriffe der Michaschrift.

¹¹ Dazu Kap. 1–4 in diesem Band.

von vor den Kleidern laßt *ihr* die Pracht¹² ausziehen;
 von den sicher Vorübergehenden, den Rückkehrern aus der Schlacht.
 (2,9) Die Frauen meines Volkes vertreibt *ihr* aus dem Haus ihrer Wonnen;
 von ihren Kindern nehmt *ihr* meine Ehre für immer.
 (2,10) *Auf!* und *geht!* Denn dies ist nicht die Ruhestätte;
 da sie unrein geworden ist, richtet sie zugrunde.
 Und die Meßschnur ist unheilbar geworden.

Mi 2,3 charakterisiert das „Haus Jakob“ als „dieses Geschlecht“. Mi 2,11 nennt es „dieses Volk“. So bestätigt die Rahmung von Mi 2,3.11 die rhetorische Natur der Anreden; die eigentlichen Adressaten der Rede sind im Text nicht benannte Personen. Nach Untersuchungen von J. Barthel zum Jesajabuch kann „dieses Volk“ die Jerusalemer Oberschicht bezeichnen mit Priestern, Propheten, Politikern und Weisen¹³. Ebenso ist in Mi 3 eine in Jerusalem wohnende, allerdings *israelitische* Oberschicht als „Häupter Jakobs“ und „Führer des Hauses Israel“ angesprochen, die mit dem „Erbauer von Zion“¹⁴ die jüdische Elite Jerusalems (Mi 3,11) korrumpieren:

(3,1) Und ich sprach: *Hört* doch, Häupter Jakobs, und Führer des Hauses Israel; ist es nicht an *euch*, das Recht zu kennen?

...

(3,6) Darum wird es Nacht für *euch* von Schauung her,
 und es wird dunkel werden für *euch* von der Weissagung her;
 und die Sonne wird untergehen über den Propheten,
 und es wird sich der Tag über *euch* verfinstern,

(3,7) und zuschanden werden die Seher, und beschämt werden
 die Weissager, und sie werden verhüllen ihren Lippenbart,
 sie alle; denn es wird keine Antwort Gottes geben.¹⁵ [246]

...

(3,9) *Hört* doch dieses, Häupter des Hauses Jakob, und Führer des Hauses Israel; die das Recht verabscheuen, und alles Gerade verdrehen sie,
 (3,10) der Zion mit Blutschuld baut; und Jerusalem mit Ungerechtigkeit,
 (3,11) ihre [= Jerusalems] Häupter richten um Bestechung, und ihre Priester unterweisen um Bezahlung, und ihre Propheten weissagen um Geld;
 auf JHWH stützen sie sich, zu sagen: „Ist nicht JHWH in unserer Mitte?
 Es kommt über uns kein Böses!“

¹² Die Deutung des Wortes ist so umstritten wie der beschriebene Sachverhalt; vgl. Jeremias, Micha, 153.

¹³ Barthel, Prophetenwort, 107–108 und Anm. 192.

¹⁴ Kessler, Micha, 163–164: Hiskia.

¹⁵ Die direkte Anrede von Mi 3,6–7 kann als Wort an die Propheten und Weissager oder eher an die Oberschicht verstanden werden. Deren physische Ausbeutung des Volkes mündet in Mi 3,2 im Bild des Opferkessels, dessen Gabe das Orakeleinholen begleitet – aber vergeblich (Mi 3,4–5). So betrifft die Wortlosigkeit der Orakelgeber die Oberschicht Israels (Mi 3,7b).

(3,12) Darum wird wegen *euch* Zion als Feld gepflügt werden, und Jerusalem wird zu Trümmern; und der Berg des Hauses zu Gestrüpphöhen.

Zugleich wird auch über die direkt Angesprochenen gesprochen. So heißt es innerhalb der beiden Redeeinheiten Mi 3,1-8.9-12:

(3,4) Alsdann schreien *sie* zu JHWH, und er antwortet *ihnen* nicht; und er wird sein Angesicht verbergen vor *ihnen* in jener Zeit, so wie *ihre* Taten schlimm gehaust haben.

...

(3,9) Hört doch dieses, Häupter des Hauses Jakob, und Führer des Hauses Israel; die das Recht verabscheuen, und alles Gerade verdrehen *sie*.

Der unmittelbare Redewechsel von der 2. in die 3. Person zeigt an, dass die direkten Anreden der Repräsentanten Israels wie in Mi 2 nur ein rhetorisches Stilmittel – eine Apostrophé – sind.¹⁶ Wenn *über* diese Repräsentanten gesprochen wird, muss der eigentliche Adressat der Michaschrift eine andere Gruppe sein. Ein solcher Adressat blitzt in Mi 1,2 auf:

(1,2) Hört, Völker, allesamt, merke auf, Erde und was sie erfüllt; und es ist der Herr, JHWH, wider *euch* zum Zeugen, der Herr, vom Tempel seiner Heiligkeit.

Zwei Imperative richten sich in der Redeeröffnung von Mi 1,2 an Völker, ja an alle hörfähigen Lebewesen der Erde. Die weitere Ankündigung, dass JHWH „wider euch zum Zeugen“ (בְּכֶם לְעֵד) auftritt, kann, aber muß sich nicht an die Völkerwelt richten. Immerhin heißt es wörtlich שָׁמְעוּ עַמִּים („hört, Völker, sie alle“) und nicht כֻּלְכֶם („ihr alle“).¹⁷ Dazu bemerkt R. Kessler „Der Sinn des Höraufrufs an die Völker, der sich aus 1,2-7 gar nicht ergibt, erschließt sich erst von 5,14 her“.¹⁸ In Mi 5,14 [247] wird jedoch, nach einer direkten Anrede Jakobs (Mi 5,6-13), nur *über* die Völker und deren Ungehorsam gesprochen. So sind „die Völker“ für die Michaschrift kein direkter Adressat. Die Aufrufe „hört, Völker, allesamt“ und „merke auf, Erde“ sind als uneigentliche Anrede, als Apostrophé, einzustufen. Der eigentliche Adressat von Mi 1,2, dem Gott zum Gericht begegnet, bleibt unbenannt. Dieser Adressat erscheint unvermittelt wieder in Mi 1,10-11:

(1,10) In Gath *verkündet* [masc. pl.] nicht, Weinen *weint* [masc. pl.] nicht; in Beth Leafra habe ich Staub aufgewirbelt.

¹⁶ Lausberg, Elemente, §§ 442–443; Halsall, Apostrophé, 830. Zur Apostrophé in der Hoseaschrift s. Schütte, Gerechtigkeit, 90–92.125–128.

¹⁷ Vgl. Hos 5,1 und Schütte, Gerechtigkeit, 91–92.

¹⁸ Kessler, Micha, 82.

(1,11) Ziehe davon – wegen *euch* [masc. pl.] – , Bewohnerin Schafirs,
in schändlicher Entblößung;
nicht darf die Bewohnerin von Zaanan ausrücken, der Wehklageruf
von Beth Ha’ezel nimmt von *euch* [masc. pl.] seine Bleibstätte.

Die Anrede einer anonymen Zielgruppe „ihr“ erscheint in Mi 1,10-11 völlig unmotiviert. Die Bewohner der Orte werden in Mi 1,10-16 mit fem. sg. angeredet; *יושבת* / „Bewohnerin“ fungiert als Abstraktum für „Bewohnerschaft“. Die Zielgruppe in masc. pl. gilt offenbar als mittelbar verantwortlich für Kriegszerstörungen und Deportation der Bewohner jener Ortslagen (wahrscheinlich durch die Assyrier). Es läßt sich nur vermuten, dass diese Zielgruppe als Kriegstreiber angesehen wurde und/oder dass sie – aus Sicht des Verfassers – durch ihre religiöse Verantwortungslosigkeit dieses göttliche Zorngericht (vgl. Mi 1,2) hervorgerufen hatte.

Vergleichbare anonyme Anreden finden sich in der Michaschrift nur noch in Mi 6. In Mi 6,1 fordert Gott^{18a} eine unidentifizierte Gruppe zum Hören auf (Imp. pl.), dass ein Einzelner (Imp. sg.; vgl. Mi 6,6-7; 7,1.7) „mit den Bergen“ einen Rechtsstreit führen solle:

(6,1) *Hört* doch, was JHWH sagt; *Steh auf, streite* mit den Bergen,
und die Hügel sollen *deine* Stimme hören.

Der Vers grenzt sich deutlich von Mi 5,14 ab. Ch. Shaw hebt hervor, dass das *שמעו* („hört doch“, Mi 6,1) sich nicht an *לֹא שָׁמְעוּ* („sie [die Völker] haben nicht gehört [= gehorcht]“, Mi 5,14) zurückbindet, da dieselbe Wortwurzel unterschiedliche Kommunikationssignale sendet.¹⁹ Die anonymen Adressaten von Mi 6,1 sind Israeliten. Denn so fremd der Rechtsstreit „mit den Bergen“ erscheint, so [248] deutlich richtet sich die Anrede an *Israels* (und nicht Judas) Berge wegen eines religiösen Versagens vor Gott.²⁰

Ist Mi 6,1 nicht an Mi (4,1–)5,14 anzuschließen, so könnte der Vers mit seiner Gruppenanrede gut an Mi 3,12 anknüpfen. Doch sind die „Häupter Jakobs und Führer des Hauses Israel“ in Mi 6 nicht ausdrücklich angesprochen. Die Gruppenanrede („ihr“) wiederholt sich in Mi 6,9.16:

^{18a} Präziser gesagt autorisiert der menschliche „ich“-Sprecher von Mi 6,1–7,7 seine Rede.

¹⁹ Shaw, *Speeches*, 166. Auch der Versuch, in Mi 6,1 parallel zu Mi 1,2 erneut einen Rechtsstreit mit der Völkerwelt angekündigt zu sehen (Metzner, *Kompositionsgeschichte*, 159), muss daran scheitern, dass weder in Mi 5,14 *הַגִּיִּים* („die Nationen“) noch in Mi 1,2 *עַמִּים* („Völker“) direkt angesprochen werden.

²⁰ Gottesworte an die Berge Israels zu deren Unheil, weil sie Mittäter waren als die Bewohner des Landes in ihrem Glauben versagten: Ez 6,2-3; Hoffnungsworte an die Berge Israels: Ez 36,1.4. Die „Berge Judas“ sind biblisch nur in 2Chr 21,11 belegt (allerdings „Berg Judas“: Jos 11,21; 20,7; 21,11; 2Chr 27,4), außerbiblisch um 700 v. Chr. in der Inschrift A von Khirbet Bet Lei (Renz/Röllig, *Handbuch*, I,1, 242–246).

(6,9) Eine Stimme! JHWH ruft der Stadt – und Klugheit sieht
auf deinen Namen; – *hört*, Stamm und wer sie²¹ [fem. sg.] bestimmt hat.

In Mi 6,9 scheint der anonyme Adressat benannt zu werden. Doch wer ist „der Stamm“ und wer „bestimmte“ (יָצַח)²²? Das seltene Verb bezeichnet kein „herrschen“, sondern eher eine Verfügungs- oder Lenkungsmacht über die Stadt (vgl. Ex 21,9; 2Sam 20,5). Es erscheint unwahrscheinlich, dass zwei so verschiedene Adressaten wie ein Stamm und eine Autoritätsperson in der Stadt angesprochen werden. Ist der Adressat doppelt bestimmt als „Stamm“ *und* als derjenige, der über die Stadt verfügen konnte, so charakterisiert diese Macht über Jerusalem in der königlichen Zeit nicht Juda.

(6,16) Und bewahrt werden die Ordnungen Omris und das ganze Werk
des Hauses Ahab und *ihr geht* in ihren Ratschlägen;
darum mache ich *dich* zum Entsetzen und ihre [= die Stadt] Bewohner
zum Gezisch, und die Schmähung meines Volkes *werdet ihr tragen*.

Die Rede über die Bewohner der Stadt (Mi 6,10-12) wechselt zum Ende in eine „du“-Anrede (Mi 6,13-16), die aus dem größeren Kontext von Mi 6,3.5 her mit „meinem Volk“ zu identifizieren ist. In Mi 6,16 mischt sich die „du“-Anrede des Volkes mit der „ihr“-Anrede, die sowohl die kleinere Redeeinheit Mi 6,9-16 in Mi 6,9 wie die größere Redeeinheit Mi 6 in Mi 6,1 einleitet. Die Strafankündigung für „mein Volk“ wird in Mi 6,16 in die höhere Verantwortung der „ihr“-Adressaten gestellt, denen die gesamte Rede von Mi 6 gilt.

Wer ist der anonyme Adressat? Die Kritik an der städtischen Oberschicht in Mi 6,10-15 schließt diese Menschen als Adressaten aus. Die Problematik des „ich“-Sprechers in Mi 6,11 („stehe ich rein da bei frevlerischer Waage ...“) zeigt [249] einen ethischen Konflikt²³ an, in dem die Person weder Täter noch unmittelbares Opfer ist. Vielmehr partizipiert sie auf nicht ausgeführte Weise am Tatbestand. Die rechte Verantwortung vor Gott ist das Thema des Sprechers in Mi 6. Auf die Gottesgeschichte mit Israel kann er seine Adressaten ansprechen. Ihre besondere Verantwortung vor Gott (Mi 6,1.16) kennzeichnet die anonymen Adressaten als religiöse Fachleute, die vermutlich durch Opfergaben am wirtschaftlichen Profit der Oberschicht teilhaben.²⁴

Das Bild der anonymen Adressaten von Mi 6 deckt sich mit der Anklage in der schrifteröffnenden Theophanie (Mi 1,2[-4]). Ihre Verantwortung für das Geschick der Stadt (Mi 6,9) deckt sich mit der Anklage für das Ergehen

²¹ „Sie“ (fem sg.) bezieht sich auf „die Stadt“ zurück, vgl. Albrecht, *Geschlecht*, 49.103. So auch ausdrücklich LXX (καὶ τίς κοσμήσει πόλιν).

²² Die Affirmativkonjugation weist auf einen zur Gegenwart hin abgeschlossenen Vorgang.

²³ נָחַח / „(von Schuld) rein sein“ Ps 51,6; 73,13; 119,9; Spr 20,9; Hi 15,14; 25,4; Jes 1,16.

²⁴ Vgl. auch Mi 3,1-8.

der Menschen im Land (Mi 1,10-11). Da sich die anonymen Adressaten der Hoseaschrift als Leviten identifizieren ließen, ist dasselbe auch für die Michaschrift zu vermuten.²⁵ Der in Mi 6,9 angesprochene „Stamm“ könnte jener der Leviten sein.²⁶ Ob Menschen, die zum JHWH-Dienst ausgesondert sind, auch eine (religiöse?) Lenkung über die Menschen einer Stadt ausüben konnten (Mi 6,9), läßt sich derzeit nicht sagen.

Die anonymen Adressaten in Mi 1 und 6 signalisieren, dass die erste Michaschrift Mi 1–3 (ohne 2,12.13) und 6,1–7,7 umfasste. Dieses Urteil wird unterstützt durch den Wortgebrauch von עַמִּי / „mein Volk“. Bezeichnet es in Mi 2,4.8.9; 3,3.5 einen schwachen Teil der israelitischen Gesellschaft,²⁷ so ist damit in Mi 1,9 und Mi 6,3.5.16 die gesamte Gesellschaft beschrieben. Ebenfalls finden sich in Mi 1,2-9 und Mi 6,16 Parallelisierungen der samarischen und Jerusalemer Praxis.²⁸ Mi 7,1-7 gilt allgemein als literarischer Abschluß von Mi 6.²⁹ Diese Annahme wird bestätigt, wenn wir die Komposition dieser Michaschrift mit der entsprechenden Komposition der Hoseaschrift vergleichen. Hier wie dort schließen Erwägungen eines „ich“-Sprechers den Text ab (Mi 7,1-7 vgl. Hos 14,9-10). [250] Wird der direkte Adressat zu Anfang und am Ende der Komposition angesprochen, entspricht auch dies dem appellativen Textaufbau beider Schriften.³⁰ Die früheste Michaschrift zeigt sich somit umfassender als es Stade vermutete. Nach einer auf Samarias Geschick verweisenden Ansprache entwickelt sie von Mi 1,6-8 ausgehend eine dramatische, auf Mi 3,12 zulaufende Jerusalemer Linie, die mit der argumentierenden Anrede in Mi 6,1–7,7 abschließt.

3. Wann entstand die früheste Michaschrift?

Redaktionsgeschichtlich ist für die früheste Michaschrift eine Rahmung (Mi 1,1.2-9 und 6,1–7,7) von der ältesten Überlieferung in Mi 1,10–3,12 zu unterscheiden.

²⁵ Zu Leviten in der Hoseaschrift vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 89.124–125.163–175.

²⁶ Kessler, *Micha*, 274, stellt zu „Stamm“ fest, dass „die absolute Verwendung im Singular ohne Nennung des konkreten israelitischen Stammes einmalig ist“. Ist die Wortwahl מִטָּמֵא / „Stamm“ „spezifisch priesterschriftliche Rede“ (Jeremias, *Micha*, 207), so ist vorsichtiger – ohne auf Textschichten des Pentateuch verweisen zu wollen – von einer priesterschaftlich geprägten Sprache zu reden, zu der auch die religiös-weisheitliche Sprache der in Mi 6,9 eingeschobenen Gottesanrede passen würde. Beides könnte sehr wohl levitischen Ursprungs sein.

²⁷ Jeremias, *Micha*, 115.

²⁸ Metzner, *Kompositionsgeschichte*, 86, verweist auf eine Parallele in 2Kön 21,3.13. Gehörten „die Diener, die Propheten“, die zur Zeit Manasses (!) den Vergleich zwischen Samaria und Jerusalem formulierten, zum Redaktorenkreis von Mi 6?

²⁹ Wolff, *Micha*, XXXII–XXXIV; Rudolph, *Micha*, 24; Jeremias, *Micha*, 196; Kessler, *Micha*, 47.

³⁰ Mi 1,2.10.11/6,1.9.16 und Hos 4,4-6.13-14.17/10,12-15 bzw. Hos 12,7.10; 13,9-11.

(1,1) Wort JHWHs, das gewesen ist zu Micha, dem Moreshetiter,
in den Tagen des Jotam, Ahas, Hiskia, Könige von Juda;
das er geschaut hat über Samaria und Jerusalem.

Die Werküberschrift von Mi 1,1 hat deutliche Parallelen zu Hos 1,1 sowie zu Am 1,1. Die enge Verbindung dieser drei Prophetenschriften zeigt sich darin, dass sie noch in der Septuaginta die traditionelle Abfolge der ersten Bücher des Dodekaprophetens bilden.³¹ Literarisch setzt Mi 1,1 den Tod Hiskias als historische Untergrenze für die michanische Verkündigung an.

Mi 1,2-9 verweist mehrfach auf die Hosea- und Amosschrift. Das Theophanienmotiv von Mi 1,2-4 hat direkt nach der Einleitung in die Schrift den gleichen literarischen Platz wie Am 1,2. Das Völkermotiv Mi 1,2 nimmt den Blick auf die Nachbarvölker (Am 1,3-2,5; 9,12) auf. Die Beschreibung der Theophanie JHWHs in Mi 1,3 greift den Wortlaut von Am 4,13 auf; ihre Gemeinsamkeit ist so auffällig, dass sich die masoretische Qereschreibung במתי für Ketib במותי / „Höhen“ an das Ketib in Am 4,13 (במתי) anlehnt. Der Ausdruck מקומו / „seine Stätte“ (Mi 1,3) für die Wohnung Gottes erscheint bereits Hos 5,14 und meint in Hos 2,1 vermutlich den Jerusalemer Tempel.³² Mit בפשע יעקב / „wegen der Abtrünnigkeit Jakobs“ dürfte Mi 1,5 wie Mi 1,13 und Am 2,6 auf einen israelitischen Personenkreis zielen. In Mi 1,7 weisen Nomen mehrfach auf hoseanische Sprache und Vorstellungen: zu פסיליה / „ihre Gottesbilder“ vgl. Hos 11,2, zu אתנניה / „Geschenke“ vgl. Hos 2,14; 9,1, zu עצביה / „ihre Götzenbilder“ vgl. Hos 4,17; 8,4; 13,2; 14,9, sowie zum Wortfeld |251| זונה, זונה / „huren, Hure“ vgl. Hos 1,2; 2,6-7; 3,3; 4,10-15,18; 5,3; 6,10; 9,1. Schließlich ist auf das Stichwort שמרון / „Samaria“ in Mi 1,5-6 hinzuweisen, das ohne die vorlaufende Hoseaschrift dem Leser kaum verständlich wäre.

Zu einem guten Teil stammen die Bezüge zur Hosea- und Amosschrift aus den Teilen, welche die Zeit nach der assyrischen Eroberung Israels reflektieren (Hos 1-3; 11; 14,2-10; Am 1-2; 9,7-15).³³ Mi 1,5 bildet zudem das Muster der „juda-exilischen Redaktion“ der Hoseaschrift ab, nach der die religiöse Praxis in Juda ebenso verwerflich sei wie (zuvor) in Israel.³⁴ Allerdings ist Mi 1,5 nicht als ein redaktioneller Zusatz konzipiert, sondern – wie das Neben- und Miteinander von Juda- und Israelspruch in der Amosschrift – als Teil des fließenden Textes. Dies lässt vermuten, dass Mi 1,2-9 einen redaktionell komponierten Vorspann zur eigentlich michanischen Überlieferung bildet, der die hos. und Amos zugerechnete Tradition

³¹ Jones, Formation.

³² Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 173-174.

³³ S. o. Kap. 2-4.

³⁴ Zum Begriff „juda-exilische Redaktion“, früher „judäische Redaktion“ genannt, s. o. 68-69,76.

kannte.³⁵ Dafür ist die Zeit nach 722 v. Chr. anzusetzen. Die in Mi 1,6-8 angekündigte Zerstörung Samarias dürfte sich auf das nunmehr assyrische Samaria beziehen, in dem die alte, von hos. Tradenten verworfene israelitische Kultpraxis, fortgesetzt wurde.³⁶

Mi 6,1-7,7 läßt sich in Mi 6,1-8.9-16; 7,1-7 gliedern. Redaktionsgeschichtlich ist der Abschnitt jedoch als Einheit zu betrachten. Er verweist wie Mi 1,2-9 stark auf die Hoseaschrift, nun allerdings mehr motivisch als begrifflich.³⁷ Die starken israelitischen Bezüge in Mi 6 führten vereinzelt zur These einer alten Texttradition eines israelitischen „Deutero-Micha“, der in Samaria gewirkt habe.³⁸ Doch abgesehen von der Frage, wie textgeschichtlich ein Zusammenwachsen von zwei so unterschiedlichen Überlieferungen zu einer Schrift vorzustellen sei, wird diese These den textlichen Verknüpfungen von Mi 6 zu Mi 3 nicht gerecht.³⁹ So ist die in [252] Mi 6,9 genannte „Stadt“ mit Jerusalem zu identifizieren und der ganze Abschnitt nach 722 v. Chr. anzusetzen.

Die religionsgeschichtlichen Motive in Mi 6 sind vorsichtig zu bewerten. In Mi 6,4 fällt die Aufzählung von Mose, Aaron und Miriam auf. Sie steht im Widerspruch zur sonstigen biblischen Tradition, die Mose hoch über Aaron und jenen nochmals deutlich über Miriam stellt.⁴⁰ Traditionsgeschichtlich dürfte diese ungewöhnliche Aussage älter sein als das Pentateuch, das wiederum die Tradition des Judentums nachhaltig prägte. Die auffällige Trias der Führer durch die Wüste gemahnt, auch die Exodus- und Landnahmetradition von Mi 6,4-5 nicht auf eine bestimmte literarische Vorgabe unseres Pentateuchs festzulegen.⁴¹ Mi 6,4-5 legt keinen Abriß jenes Geschichtswerkes vor, sondern spricht zwei separate Geschichtstraditionen an, die – wie die Einleitung von Mi 6,5 hervorhebt – dem Wachrütteln eines geschichtsvergessenen Volkes dienen sollen.⁴²

Neben hos.-am. Bezügen sind in Mi 6,16 zwei typisch jeremianische Worte erkennbar und in Mi 7,1-7 „Anspielungen auf Mi 3 mit charakteristi-

³⁵ Die auffälligen „ihr“-Anreden in Mi 1,10-11 dürfen noch zur redaktionellen Eröffnung gerechnet werden.

³⁶ Sargon II. rühmt den raschen Wiederaufbau Samarias (ANET 284 [10–17]). Nach 2Kön 17,32-33 setzten die verbliebenen Israeliten mit den fremden Neusiedlern die alte Gottesdienstpraxis fort, ergänzt um die Götter der fremden Völker; dazu s. auch. Knoppers, *Jews*.

³⁷ Hos.-mi. Parallelstellen listet van der Woude, *Deutero-Micha*, 368 Anm. 1.

³⁸ Strydom, *Micah*, 19–32 (mit Angabe älterer Literatur).

³⁹ Kessler, *Micha*, 260: „erkennen“ Mi 6,5/3,1; „Abtrünnigkeit“ und „Sünde“ Mi 6,7/1,5.13; 3,8; „verkünden“ Mi 6,8/3,8; „Recht tun“ Mi 6,8/3,1.8.9.11. Jeremias, *Micha*, 215: „Blutschuld“ Mi 7,2/3,10; „gut/böse“ in Mi 7,3/3,2. S. auch Metzner, *Kompositionsgeschichte*, 173.

⁴⁰ Kessler, *Micha*, 264; Jeremias, *Micha*, 201.

⁴¹ S. Lescow, *Analyse*, 185–186.

⁴² Vor einer vorschnellen Interpretation schriftprophetischer Pentateuchtradition warnt Crüsemann, *Hosea*.

schen Themen des Propheten Jeremia“.⁴³ Diese Beobachtung kann man jedoch nicht historisch so auswerten, dass Mi 6 jeremianisch beeinflusst sei. Gleichmaßen ist vorstellbar, dass eine auch in Mi 6 erkennbare theologische Entwicklung im 7. Jh. v. Chr. die Sprache des Propheten Jeremia vorbereitete.⁴⁴

Besser läßt sich die wirtschaftliche Lage der Stadt in Mi 6,9-16 historisch bestimmen. Erkennbar geht es um den Umgang der „Reichen“ Jerusalems mit den wirtschaftlich Schwächeren. Die genannten Methoden des kaufmännischen Betruges sind alt.⁴⁵ Jedoch bestreitet R. Kessler zu Recht die Versuche, in Mi 6,10-11 „Betrug im Warenhandel“ zu erkennen.⁴⁶ Wie Am 8,4-6 zeige, sei das Bild von Darlehen gebenden Großbauern vorauszusetzen. Händler werden erst in [253] Zef 1,10-11 zur Josiazeit kritisch erwähnt. Sie sind dort jedoch erneut von vermögenden Grundbesitzern (Zef 1,12-13) abgegrenzt, denen wie Mi 6,14-15 der Verlust ihres Besitzes (und in Am 8,7-13 gar der Tod) angekündigt wird. Entsprechend der literarischen Weiterentwicklung von Mi 1,2-9; 6,1-7,7 gegenüber Mi 1,10-3,12 legt sich für diese Texte die Manassezeit als historischer Hintergrund nahe. So schwierig die Herrschaft Manasses archäologisch und geschichtlich zu beschreiben ist, ist sie doch als eine Zeit wirtschaftlicher und politischer Konsolidierung im Schatten Assyriens zu begreifen, die dem zur Josiazeit nachweisbaren Händlerviertel Jerusalems den Weg bereitete.⁴⁷

4. Frühe autorenbewußte Literatur

Es ist literaturgeschichtlich zu bedenken, dass sich mit Hosea-, Amos- und Michaschrift erstmals eine hebräische Textproduktion greifen läßt, die sich als individuelle Werke von Einzelnen präsentieren. Solche Literatur wurde im Unterschied zu Epen und anderen Stoffen gesellschaftlicher Tradition in ihren allerersten Anfängen nur in einem mit dem Autor vertrauten Kreis tradiert. Es ist weiter zwingend anzunehmen, dass diese Textproduktion des Einzelnen sich anfänglich nur an seine Gruppe richtete; ein breiteres Publikum existierte (noch) nicht. Der Freundeskreis war mit dieser Literatur

⁴³ Jeremias, Micha, 211–214; Zitat 213.

⁴⁴ Zur jeremianischen Sprache in Hos 3; 11,7; 14,5 s. o. 79–80. Gemeinsam ist Hos 1–3 und Mi 6 ein „pädagogisches“ (Jeremias, Micha, 210) Vorgehen, Offenbar gehörte auch Jeremia aus dem Levitenstädtchen Anathoth (Jer 1,1; Jos 21,18) in den Dunstkreis der Tradenten hos.-am.-mi. Literatur.

⁴⁵ Vgl. Codex Hammurabi § 73 (TUAT I, 54; ANET 169).

⁴⁶ Kessler, Kornhändler, 13–22; Zitat 21 (aus Wolff, Micha, 167).

⁴⁷ Stavropoulou, Manasseh, 139, summiert „Thus the Manasseh of history is perhaps best imagined as the ‚constructor‘ of Judah, rather than resorting to the caricature of Manasseh as the ‚destructor‘ of Judah“. Zur Datierung „um 600 v. Chr.“ (Jeremias, Kommentar, 243) kritisch bereits oben S. 56.

erschaffenden Person vertraut und deren Gedanken sehr verbunden.⁴⁸ So nahm ihr Werk am gruppeninternen Diskurs teil und befruchtete ihn.

Man darf es als ein Kennzeichen früher gruppeninterner Literatur ansehen, dass sie sich vieler Grundbedingungen aller späteren Literatur nicht bewußt war. Oft fehlen Erläuterungen zu aktuellen Geschehnissen, auf die sich Textaussagen beziehen. Dies macht späteren Lesern, die mit den Umständen jener Zeit nicht mehr vertraut sind, manche Aussage unverständlich. Zur Einführung in das Literaturwerk fehlen zunächst auch noch Rahmeninformationen zu Zeit und Ort der Handlung, zur Rolle und den Charakteristiken handelnder Personen, und zu größeren geschichtlichen Zusammenhängen. Deren Notwendigkeit wurde erst [254] erkannt, als die durch einzelne Autoren begründete Literatur dem frühesten Entwicklungsstadium entwuchs und ein breiteres Publikum gewann.⁴⁹

Für die frühe schriftprophetische Literatur dürfte der Bedarf an Rahmeninformationen erst nach Jahren im judäischen Exil erkannt worden sein. Ein Schritt wurde getan, als der direkt angeredete und anonym bleibende – weil mit aller Selbstverständlichkeit als bekannt vorausgesetzte – Hörerkreis der Hoseaschrift über den engeren Kreis hinaus literarisch durch die explizite Anrede der „Kinder Israels“ (Hos 4,1) erweitert wurde. Die Redaktionsschicht Hos 1,2–2,25; 4,1–3 gibt ferner in Hos 1,2 Auskünfte, wer der Urheber der zuvor formal ebenfalls anonymen schriftprophetischen Worte von Hos 4,4–14,10 ist. Mi 1,2–3,12; 6,1–7,7 dürfte auf derselben literaturhistorischen Stufe wie Hos 4,4–14,10 stehen, wenn hier gelten kann, dass der eigentliche Adressat des Textes anonym bleibt wie auch der Urheber dieser Worte nicht benannt wird.

Die Überschriften von Hos 1,1; Am 1,1 und Mi 1,1 markieren einen weiteren Schritt, als man eine historische Fixierung der literarischen Werke für notwendig erachtete. Durch sie wurden die drei Schriften des Hosea, Micha und Amos zusammengebunden. Da die Amosschrift, anders als Hosea- und Michaschrift, keine anonyme Adressaten erkennen läßt und die Urheberangabe von Am 1,1, anders als in Hosea- und Amosschrift, untrennbar mit dem Schriftbeginn verbunden ist, dürfte die Amosschrift die jüngste der drei Schriften sein und mit ihrer Urheberangabe den Anstoß zur formalen Verbindung der Schriften gegeben haben.⁵⁰ Spätere Literaturpro-

⁴⁸ Die Formulierung „Literatur erschaffen“ will anzeigen, dass der Urheber des literarischen Stoffes nicht notwendig selbst den zuerst mündlich produzierten Stoff schriftlich verarbeitet haben muss.

⁴⁹ Ich verdanke diese hier knapp gehaltenen Überlegungen zur Entstehung von Literatur Rösler, Dichter. Röslers Gedanken zur Entstehung der frühen griechischen Lyrikliteratur hat Crüsemann, עתה, erstmals zur Interpretation von Hoseatexten herangezogen und bilden eine Grundlage meiner Dissertation (Schütte, Gerechtigkeit, 18–22).

⁵⁰ Wie in Hos 4,1 sind Adressat der Amosschrift allein „die Kinder Israels“ (Am 2,10–13; 3,1–2; 9,7) (s. o. 51.58). Erst jetzt wird auch statt von hos.-mi. „mein Volk“ von „mein Volk *Israel*“ gesprochen (Am 7,8.15; 8,2; 9,14; Ausnahme: die st.cs.-Verbindung in Am 9,10).

duktionen lernten rasch, einen Text nach den Rahmenbedingungen zu gestalten, die ein weites Publikum ansprechen konnten. Feste Formen der Textdarbietung bildeten sich aus. [255]

5. Die soziale Lage Israels in Juda nach Mi 2–3

Skizziert Mi 1 eine historische Linie, nach der das gesellschaftliche Leben der israelitischen Oberschicht wie zuvor Israel nun auch Juda in seinem politischen Bestand bedroht, so ist Mi 2–3 von Klage und Anklage sozialer Ungerechtigkeit bestimmt.

In Mi 2 begegnet uns wie schon in Mi 1,10-16 ein schwer verständlicher Text. Dies dürfte weniger durch Textkorruption zu erklären sein als durch die Wiedergabe einer aktuellen Diskussion zur Zeit Michas, deren Rahmenbedingungen uns nicht mehr bekannt sind.

Historisch die Hiskiazeit vorausgesetzt, ist bei der Kritik von Mi 2 von einer durchaus vermögenden und politisch einflußreichen israelitischen Oberschicht im judäischen Exil auszugehen. Es mag mit der Wirtschaftsgeschichte des zuvor meistens von Israel politisch dominierten Juda zusammenhängen, dass nach 722 v. Chr. israelitische Vermögenswerte in Juda existierten.⁵¹ Vermögen und israelitischer Einfluß auf die judäische Führung können aber auch durch eine größere Weltläufigkeit der Flüchtlinge und den Bedarf der judäischen Administration an israelitischen Fachleuten begründet worden sein.⁵² Mi 2,1-2 benennt eine Enteignungspolitik der politisch Starken zu Lasten der einfachen Leute. Es fällt auf, dass Täter und Opfer keine Namen erhalten. So sind prinzipiell auch Judäer als Täter und Opfer mitzudenken. Mit welchen unsauberen Mitteln die kleinen Leute enteignet wurden, deuten die Verse nur an. Erst ab Mi 2,4 wird deutlicher, dass Israeliten zu den Opfern (עַמִּי / „mein Volk“, Mi 2,4.9) und Tätern (בֵּית יַעֲקֹב / „Haus Jakob“, Mi 2,7) gehören. Ganzen Familien wird Haus und Ackerboden genommen.⁵³

Das Verhalten der Mächtigen ist zeitgeschichtlich aus neuen wirtschaftlichen Erfordernissen verständlich. Ursächlich könnte die exportorientierte Verflechtung Judas mit Assyrien gewesen sein, das seit 722 v. Chr. unmittelbar an Juda [256] grenzte. Das „Eintauschen“ wertvoller Anbauflächen

⁵¹ Neben der Andeutung von Mi 1,14 und allgemeinen Vermutungen wäre *Kuntillet 'Agrūd* erneut zu bedenken. Handelt es sich um eine israelitisch-philistäische Station auf dem Weg Richtung Araba, die in der 1. Hälfte des 8. Jh. v. Chr. zerstört wurde, als die Judäer in der Zeit von Amazja und Asarja/Ussia versuchten, Edom zurückzuerobern (Zwickel, Überlegungen)? Oder bestand der Haltepunkt nur während des letzten Viertels des 8. Jh. v. Chr. zur Förderung des phönizisch-assyrischen Handels über Gaza nach Edom und die Araba (Lipiński, *Skirts*, 373–378)?

⁵² S. o. 12–13.

⁵³ Literaturgeschichtlich zeigt Jes 5,8-30 gegenüber Mi 2,1-11 eine leserfreundlichere und vermutlich spätere Aufbereitung desselben Stoffes.

kann auch im Zusammenhang mit der hiskianischen Aufrüstung stehen und die Auswirkung einer intensiven, staatlich geförderten Vorratswirtschaft spiegeln, die sich archäologisch in den *lmlk*-Siegel erkennen läßt.⁵⁴

(2,8) Und erst gestern erhebt sich mein Volk gegen den Feind,
von vor den Kleidern laßt ihr die Pracht⁵⁵ ausziehen;
von den sicher Vorübergehenden, den Rückkehrern aus der Schlacht.

Bei dem in Mi 2,8 erwähnten Krieg, der vor kurzen begann und bereits beendet ist, handelt es sich weder um einen judäischen Bauernkrieg⁵⁶ noch um die assyrische Annexion Israels 722 v. Chr. oder Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem (701 v. Chr.). Der Micha zuzuschreibende Text setzt bereits eine Ansiedlung von Israeliten im hiskianischen Juda voraus. Am ehesten ist an den Feldzug Hiskias gegen die Philister um 705 v. Chr. (vgl. 2Kön 18,8) zu denken oder – wahrscheinlicher – der asdodische Aufstand gegen Assyrien von 713 v. Chr., an dem Juda beteiligt war.⁵⁷

(2,5) Darum ist für dich keiner, der die Meßschnur wirft im Los;
in der Gemeinde JHWHs.

Das Stichwort in Mi 2,5.10 ist die חבל / „Meßschnur“, durch die eine Landzuteilung erfolgt. Nach S. Bendor beschreibt innerhalb der übergeordneten Strukturen von Stamm und Geschlecht die נחלה / „Erbbesitz“ den Gemeinbesitz eines בית אב / „Vaterhauses“, חלק / „Teilung“ den Anteil jedes Sohnes.⁵⁸ Dabei bezeichne in Mi 2,2 איש / „Mann“ das Oberhaupt des Vaterhauses, גבר / „Starker“ das Oberhaupt einer untergeordneten Einheit. Auf die Einheiten eines Vaterhauses wird von „euch“ Druck ausgeübt und die חלק עמי / „Teilung meines Volkes“ wird „vertauscht“ (Mi 2,4). Offenbar werden Schwächere nicht enteignet, sondern auf dem Weg einer Neuordnung des bewirtschaftbaren Landes gezielt benachteiligt. „Dem, der sich (von alten Regeln?) abkehrt, wird unser Feld verteilt“ (Mi 2,4). [257] Ihm gilt der Fluch, einst selbst bei der Zuteilung per חבל / „Meßschnur“ aus der Gemeinde JHWHs ausgeschlossen zu sein (Mi 2,5).

Es sind die Zitate aus Wortgefechten zwischen den Parteien (Mi 2,4-6), aber auch Zitate aus Gesprächen innerhalb der Führung der israelitischen Landsmannschaft, dem „Haus Jakob“ (Mi 2,7), die späteren Lesern das

⁵⁴ Rainey, Wine, 57–62; Dearman, Rights, 123–126.

⁵⁵ Zu Recht verweist Jeremias, Micha, 153, zum Verständnis des schwierigen Sachverhaltes auf den Israelspruch (Am 2,6-16), den ich in die gleiche juda-exilische Situation hinein wie Mi 2–3 interpretiert habe (s. o. S. 38–40).

⁵⁶ Kessler, Micha, 131: „Aufstand des Volkes“.

⁵⁷ Ninive-Prisma Sargons II, Zeile 26 (TUAT I,4, 381).

⁵⁸ Bendor, Structure, 129. Zu Mi 2,1-5 vgl. 148–152.248–250.

Verständnis des Textes erschweren.⁵⁹ Die Abgrenzung von Zitat und schriftprophetischem Kommentar in Mi 2,4-7 wird im einzelnen strittig bleiben, solange nicht außerbiblische Erkenntnisse die Sachlage beleuchten. Doch es ist deutlich, dass die wirtschaftlich Starken den Verlierern und Menschen wie Micha verübeln, wie sie die aktuelle wirtschaftliche Entwicklung mit heftiger religiöser Kritik verknüpfen. Sie wurde als beleidigend empfunden. Mi 2,6 schildert die Abwehr der Starken gegen die Mächtigkeit des Fluchwortes. Mi 2,8-9 verbindet die Schlagworte der aktuellen Diskussion um die Landverteilung mit einer Beschreibung der sozialen Folgen. Mi 2,10 schließt die Ausführungen in einem Landesverweis für die Starken unter den israelitischen Flüchtlingen in Juda ab.⁶⁰ Er ist erneut mit dem Mißbrauch der Meßschnur begründet:

(2,10) Auf! und geht! Denn dies ist nicht die Ruhestätte; da sie unrein geworden ist, richtet sie zugrunde. Und die Meßschnur ist unheilbar geworden.

In Mi 3 lassen sich die Höraufrufe (Mi 3,1.9) literarisch als Zuspitzung der konkreten Kritik von Mi 2 zu grundsätzlichen Urteilen zu verstehen. Leserfreundlicher formuliert und auf Mi (1,6/3,12 hin ausgerichtet, rückt Mi 3 zeitlich dem redaktionellen Rahmen nahe, ohne dass ich einen mechanischen Ursprung des Kapitels bestreiten möchte.

Die Vertreter der Oberschicht schinden das einfache Volk für ihr eigenes Wohlergehen, das – so läßt sich vermuten – mit Hinweisen auf notwendige Rüstungsausgaben Hiskias begründet wurde.⁶¹ Ihnen rechnet die Michaschrift die größte politische Verantwortung für die wirtschaftliche Not mit ihrer gesellschaftlichen Korruption in Judas Hauptstadt zu (Mi 3,11). Dabei bestreitet Mi 3,4-7.12 energisch das religiöse Selbstverständnis dieser Oberschicht, durch Opfer auch das Ohr Gottes gewinnen zu können.⁶² |258|

6. Mi 1–3; 6,1–7,7 als juda-exilische levitische Literatur

Mi 1–3 (ohne 2,12.13); 6,1–7,7 läßt sich als juda-exilische Literatur beschreiben, die im 7. Jh. v. Chr. die schriftprophetische Überlieferung des Micha aus der Hiskiazeit zu einem Gesamttext geformt hat. Mi 1,10-16 und Mi 2 geben sich als älteste Überlieferung zu erkennen, gefolgt von Mi 3.

⁵⁹ Mi 2,6-7 läßt erkennen, dass der Schriftprophet Micha offenbar, wie bereits Hosea (Hos. 6,10) und Amos (Am. 7,10), an Treffen der politischen Vertretung seines Volkes teilnehmen konnte.

⁶⁰ Vgl. Am 2,13-16 und oben 39.

⁶¹ Die ähnlichen (? vgl. Mi 6,9-16) Kriegsfolgen des hiskianischen Aufstandes nach 701 v. Chr. verantwortete wesentlich Manasse; vgl. Stavropoulou, Manasseh, 107–110.

⁶² Vgl. in späterer Zeit Mi 6,11.

Dieser Überlieferung hat die erste Michaschrift hos.-am. Grundgedanken vorangestellt und sie mit aktualisierten Gedanken beschlossen, in denen zur religiösen Entscheidung angesichts einer sozialen Kälte im Land aufgerufen wird. Einige kärgliche Indizien lassen die Schrift historisch der Manassezeit zurechnen.

Für Leviten als erste Adressaten und Tradenten dieser israelitischen Literatur spricht nicht nur die Charakteristik der Adressaten in Hosea- und Michaschrift. In seiner Untersuchung über mögliche Trägergruppen biblischer Texte urteilt H. Seidel, dass prophetische „Schülerkreise“ nicht erklären können, wie Texte über Generationen und Jahrhunderte weitergegeben werden konnten.⁶³ Textträgergruppen müssten sich durch bestimmte Merkmale ausweisen: 1) Eine Kette von Textbewahrern tradiert den Text durch die Zeit. 2) Diese Personenkette verfügt über bestimmte Kenntnisse und kann sie literarisch verarbeiten. 3) Diese Kette teilt ein Interesse an der Textweitergabe und Textbearbeitung. 4) Die Textbewahrer sind technisch für Texttradition gerüstet. 5) Ökonomisch sind die Textbewahrer für ihre Tätigkeit abgesichert. 6) Die Textbewahrer führen sich traditionsbewußt auf einen Gruppengründer zurück. 7) Diese Merkmale spiegeln sich in den tradierten Texten wider. So sind von alters her Leviten neben Priestern, Musikern und Beamten/Schreibern eine hervorragende Tradentengruppe, denen in besonderer Weise – und vermutlich schon seit dem 8. Jh. v. Chr. – die prophetische Tradition nahe stand.⁶⁴ |259| |260|

⁶³ Seidel, Trägergruppen.

⁶⁴ 1Chr 25,1 bezeichnet das „musizieren“ der *levitischen Sänger* mit מְנַחֵם / „in prophetischer Weise handeln“. Zu einer vierhundertjährigen levitischen Traditionskette neuerdings Weber, Chronik.

Kapitel 6

Die perserzeitliche Redaktion der Michaschrift

Nachdem ich bereits beschrieben habe,¹ wie die michasische Tradition – vermutlich in der Manassezeit – ihre erste literarische Fassung (Mi 1–3 [ohne 2,12–13]; 6,1–7,7) erhielt, lege ich nun dar, wie die Michaschrift zum heutigen Text vervollständigt worden sein könnte.

1. „Israel“ in der erweiterten Michaschrift

Das geographische Szenario von Mi 2,12–13; 4–5; 7,8–20 hat sich gegenüber dem übrigen Text nicht verändert. Reden und Geschehen konzentrieren sich auf Jerusalem (Mi 4,2.8), genannt „die Tochter Zion“ (Mi 4,8.10.13) und ihren Zion (Mi 4,2.7.11). Bethlehem Ephrata (Mi 5,1) und „unser Land“ (Mi 5,4.5 vgl. 5,10.13) bezeichnen das weitere Umfeld. Ein Rekurs auf Baschan und Gilead in Mi 7,14 vergleicht beide Regionen mit den „Tagen der Urzeit“, weil die ostjordanischen, einst israelitischen Besitzungen² zeitgenössisch eben nicht zum judäischen Herrschaftsbereich zählten.

Gleichfalls bleibt „Israel“ die übergeordnete Zielgröße des Mitgeteilten. Die Belagerung Jerusalems demütigt den „Richter Israels“ (Mi 4,14). Im Land leben die „Kinder Israels“ (Mi 5,2) und bilden „Israel“ in Juda (Mi 5,1).³ Nach Mi 2,12 repräsentiert „ganz Jakob“ den „Rest Israels“. So ist der „Rest Jakobs“ (Mi 5,6.7) eine konsequente Wortbildung, die Ausdrücke aus Mi 1,5 („Vergehen Jakobs“) und Mi 3,1.9 („Häupter [des Hauses] Jakobs“) nachahmt. „Gott Jakobs“ in Mi 4,2 ist eine weitere, hier zugehörige Begriffsbildung.

In Mi 4–5 häufen sich singuläre Begrifflichkeiten, wie dies bereits in Mi 1 festzustellen war. Obwohl etwa der Begriff „Richter Israels“ historisch schwer zu deuten ist, kann ein *israelitischer* Bezug der gesellschaftlichen Größen in Juda nicht grundsätzlich angezweifelt werden.⁴ In Mi 7,8–

¹ S. o. 84–99.

² Nach Num 21,33–35; Dtn 3,1–20 wurden diese Gebiete noch zur Zeit des Mose erobert.

³ Anstelle eines „Herrscher sein über Israel“ beschreibt das „Herrscher sein in Israel“ von Mi 5,1 keinen territorialen Anspruch, sondern kennzeichnet offenbar eine Position in einem Sozialgefüge (vgl. Jes 8,18).

⁴ Identifizieren Kessler, Micha, 222, und Jeremias, Micha, 183, „den Richter“ mit dem judäischen König, muss dies einer *israelitischen* Interpretation nicht widersprechen. Zur

20 weist allein „dein Volk“ (Mi 7,14) auf eine Kennzeichnung der *gesamten* israelitischen Gesellschaft hin, wie dies für den redaktionellen Rahmen der ersten Michaschrift typisch ist (Mi 1,9; 6,3.5.16).⁵ Das Nebeneinander von „Jakob“ und „Israel“ setzt kulturgeschichtlich eine vorgängige Unterscheidung voraus, die jedoch von der Michaschrift selbst nicht eigens reflektiert wird; anders zeigt sich Deuterocesaja literarisch bestrebt, „Jakob“ mit „Israel“ zu identifizieren.

2. Wer spricht zu wem?

(4,8) Und *du*, Herdenturm Ophel der Tochter Zion, zu *dir* gelangt ...

In Mi 4,8-14 sind die Bewohner Jerusalem mehrfach direkt angesprochen. Der folgende Vers Mi 5,1 redet den Ort Bethlehem Ephrata an. An den „Rest Jakobs“ als Bewohner „unseres Landes“ (Mi 5,4-7) richten sich die Ausrottingsankündigungen von Mi 5,9-13. Hier wird JHWH selbst als Sprecher vorgestellt, während sich in Mi 4,8-14 ein menschlicher Sprecher zu erkennen gibt, der auf JHWH (Mi 4,10) und das Unverständnis der feindlichen Nationen verweisen kann (Mi 4,12). Unklar ist die Dialogsituation Mi 5,8:

Deine Hand erhebt sich über *deine* Bedränger;
und alle *deine* Feinde werden ausgerottet.

Von Mi 5,6-7 her könnte der als machtvoll beschriebene „Rest Jakobs“ angedeutet sein. Wahrscheinlicher wird von Mi 5,9-14 her in V. 8 Gott gepriesen, mit seiner Hand Feinde „auszurotten“ (Leitwort für Mi 5,9-12).⁶ Der erwähnte Vers Mi 5,1 artikuliert sich als Gottesrede („aus dir geht mir hervor“), die in V. 2 von einem Menschen kommentiert wird („darum gibt *er* *sie* hin“). Das hier verwendete Pluralsuffix „*sie*“ verweist auf die am Satzende genannten „Kinder Israels“. Hier zeigt sich, dass der Dialog zwischen Gott und Israel im eigentlichen Kommunikationsakt nur ein vermittelter Dialog ist und diese Anreden nur eine *Apostrophé* sind. Den unmittelbaren Dialog führt ein Mensch, der durch seine Kommentare zum Gotteshandeln erkennbar wird, mit einer Gruppe, die nicht mit der Gesamtheit der „*sie*“ / „Kinder Israels“ (Mi 5,2) identisch ist. וְהִזְרַמְתִּי in Mi 4,13 stellt eine 1. Pers. sg. hif. dar („und ich werde weihen“), die nach GK §44h aus

These, die judäischen Könige seien die legitimen Erben der israelitischen Dynastie, s. Schütte, David, 104.

⁵ S. o. 94.

⁶ So Wolff, Micha, 130; Jeremias, Micha, 190–191; Kessler, Micha, 242–243 (mit Verweis auf alternative Interpretationsvorschläge).

sprachgeschichtlichen Gründen jedoch eine 2. Pers. sg. fem. darstelle, die auf die „Tochter Zion“ bezogen sei. GK wird in seiner Meinung von allen Versionen außer der Vulgata (s. BHQ) unterstützt.⁷

Unzweifelhaft sind die „ich“-Reden in Mi 7,8-20. Die von dem namenlosen „ich“ anfänglich angeredete, gleichfalls namenlose „meine Feindin“ (Mi 7,8) gehört in ein Schuldbekenntnis, das Mi 7,8-10 umfasst. In Mi 7,10 identifiziert die „Feindin“ das redende „ich“ als ebenfalls feminine Größe:

... die zu *mir* sagt: wo ist JHWH, *dein* [fem. sg.] Gott ...

In Mi 7,11 erscheint erneut das feminine Suffix, jedoch nicht mehr in der Rede der Feindin:

Ein Tag, um *deine* [fem. sg.] Mauern aufzubauen;
ein Tag ist jener, da die Grenze fern ist.

Es liegt nahe, den in Mi 7,8-20 präsenten, tiefen Sturz Israels und das Stichwort „Feindin“ mit dem von Mi 4,10 genannten Babel zu verbinden. Babel figuriert in Jes 21,9; Jer 50–51 als Stadt (fem.), zu der Jerusalem als machtpolitisches Opfer *pars pro toto* für Juda-Israel sprechen könnte. Wegen des Motivs der Schadenfreude wird jedoch eine ursprüngliche Identifizierung mit Edom für wahrscheinlicher gehalten.⁸ R. Kessler betont, dass die Aussage von Mi 7,11 nicht speziell auf den Wiederaufbau Jerusalems unter Nehemia zielt und גדר / „Mauer“ jede Form der Einfriedung bezeichne.⁹ Dennoch kommt als feminine Größe auf der israelitisch-judäischen Sprecherseite für Mi 7,8-10 nur Jerusalem / „die Tochter Zion“ infrage.¹⁰ Mi 7,11 ist als Rede Jerusalems wie in V. 8-10 unmöglich, wenn die Stadt hier selbst angeredet sein sollte. Nunmehr wird Jerusalem, dem Land, dessen Grenzen in persischer Zeit eng gesteckt waren, ein Wiederaufbau verheißen.¹¹

Der Sprechakt wird noch komplizierter, wenn Mi 7,12 mit der Anrede einer 2. Pers. mask. sg. fortgeführt wird:

Jener Tag, da bis zu *dir* [mask. sg.] kommen ...

⁷ Die Zürcher Bibel 2007 hält hingegen an der 1. Pers. sg. fest.

⁸ Zu Mi 7,8-10 vgl. Ob 10–12; Edom (fem.) Jer 49,17; Ez 32,29; 35,15; Mal 1,4; s. auch Kessler, Micha, 301; Jeremias, Micha, 224.

⁹ Kessler, Micha, 303; ebenso Zapff, Studien, 150.

¹⁰ Wolff, Micha, 188.190, s. auch Zapff, Studien, 181.

¹¹ ירחק־הק / „die Grenze rückt fern“ vgl. Kessler, Micha, 303; anders etwa Zapff, Studien, 185, „die Schranke (zwischen Israel und den Völkern) wird entfernt sein“.

Der Codex Petropolitanus (Kb 13) zeigt zwar in babylonischer Vokalisation für Mi 7,10-12 durchgängig ein maskulines Suffix.¹² Doch das Fragment JTS 506,13 bestätigt die tiberische, unterscheidende Vokalisation von Mi 7,11.12 als *lectio difficilior*.¹³

Die Suffixe einer 2. Pers. mask. sg. in Mi 7,14 („dein Volk“, „Herde dieses Eigentums“) weisen auf Gott als angeredete Person hin (vgl. Mi 7,18.20). So ließe sich Mi 7,11-13 zwar inhaltlich als vorausgehende Gottesrede (in V. 12 mit direkter Anrede eines Menschen) verstehen. Überzeugender sind die Verse aber als hoffnungsgewisse Rede des Sprechers, der in V. 14 klar hervortritt, zu begreifen. In diesem Fall nimmt er in V. 11 die Erwartung von Mi 4,1(6?) für Jerusalem auf und entfaltet in V. 12 (mit einer Anrede Gottes) Mi 4,2 (wie in V. 13 Mi 5,14?).

Unklar ist der Sprecher in Mi 7,15:

Wie in den Tagen *deines* [mask. sg.] Herausgehens aus dem Land Ägypten;
ich will *es* Wunder sehen lassen.

Bildet Mi 7,14-15 eine zusammenhängende Bitte für Israel, so wird vom Bittenden an JHWHs Herausgehen aus Ägypten erinnert; V. 15b „zitiert“ dann ein den Auszug kommentierendes Gotteswort.¹⁴ Wahrscheinlicher aber antwortet Gott bereits in V. 15 und erinnert den Bittenden an dessen Auszug¹⁵; V. 15b bezieht den Vergleich mit dem Exodus auf die in V. 14 erbetene Zuwendung Gottes an sein Volk.¹⁶

Mi 7,16-20 ist von Worten des Sprechers an Gott bestimmt, wobei es inhaltlich um den Effekt der Wunder für Israel geht. Der Dialog zwischen Gott und Sprecher über Israel wird auch von Mi 7,19 bestätigt, in dessen erster Hälfte sich Gott dem Sprecher und seine Gruppe („uns“) zuwendet und sich dann an „sie“, wohl „dein Volk“, wendet. Gruppe und Volk sind so vor Gottes Angesicht zusammengeschlossen:

¹² Kb 13 zeigt in babylonischer Punktierung ein Suffix *-ka* an, das von einer zusätzlichen tiberischen Punktierung in Mi 7,10-11 korrigiert wird.

¹³ Yeivin, Geniza, Vol. IV, 493; Vokalisierung bestätigt vom Friedberg Genizah Project.

¹⁴ So Kessler, Micha, 307, vgl. Jeremias, Micha, 220.228.

¹⁵ Der *יום צאתך* / „Tag deines Herausgehens“ aus Ägypten (Dtn 16,3.6) beschreibt den Akt des Volkes. Mi 6,4 beschreibt zudem die Tat Gottes mit *עלה* hif. / „herausführen“. Mi 6,4 und Hos 12,10; 13,4 bestätigen eine Exodustradition unter der Tradenten der ältesten Schriftprophetie, in die Mi 7,15 den Bittenden hineinstellt.

¹⁶ Man sollte den Sprecher von Mi 7,11-14.16-20 nicht mit Zapff, Studien, 226, vage als „Gemeinde“ bezeichnen, da vom Text Gruppe („wir“) und „dein Volk“ zwar nicht getrennt, aber wohl unterschieden werden. Deutet Zapff ferner die sprachliche Differenzierung in Mi 7,15 auf eine Unterscheidung in Jerusalemer Gemeinde und Diaspora, so ist dies möglich (vgl. Mi 5,2). Doch legt sich Zapff damit zur Frage der möglichen Differenzierung von Textträgergruppe und Gottesvolk (!) vorschnell fest. Die erforderliche Bestimmung dieses Verhältnisses wird stets eine Aussage über das Sozialgefüge im perserzeitlichen Juda-Israel treffen.

Er kehrt um, erbarmt sich *unser*, tritt nieder *unsere* Verschuldigungen;
und du wirfst in die Tiefen des Meeres all *ihre* Sünden.

Insgesamt sind die „du“-Anreden in Mi 2,12-13; 4-5; 7,8-20 entweder an Gott oder Jerusalem/Israel/Jakob gerichtet. Allein für Mi 7,12 kann, und für V. 15 sollte erwogen werden, dass eine namenlose Person angesprochen ist, der die Komposition von Mi 7,8-20 zuzuschreiben ist.¹⁷ Mi 4,5.14; 5,4.5 und 7,19.20 zeigen, dass sich in beiden Textblöcken ihr Sprecher durch „wir“-Aussagen gern in die Erfahrungs- und Vorstellungswelt seiner Gruppe integriert. Vor allem Mi 4,5; 7,19.20 zeigen eine enge JHWH-Beziehung der Gruppe an, die schon für die Zielgruppe der ersten Michaschrift (und der Hoseaschrift) charakteristisch ist.¹⁸ Der Stil der „wir“-Aussagen hebt die Erweiterungen der Michaschrift von deren Urfassung und der Hoseaschrift ab. Dort und in der Jesaja-Denkschrift betonen „ihr“-Aussagen, dass die dem Sprecher gegenüberstehende Gruppe zu belehren ist.

3. Zur weiteren Herangehensweise

Die formale Differenz unterschiedlicher Anredeformen deutet auf die spätere Erweiterung einer frühen Michaschrift. Dennoch ist eine diachrone Behandlung von Mi 1,1-2,11; 3; 6,1-7,7 und Mi 2,12-13; 4-5; 7,8-20 noch zu untermauern. Ebenso ist eine schlüssige synchrone Lesung des Endtextes zu geben. Doch zuvor gilt es auch die bislang nur synchron interpretierten Textstücke von Mi 4-5 und 7,8-20 auf mögliche diachrone Entwicklungen hin zu prüfen. In beiden Teilen bindet sich der Sprecher gern in das Selbstverständnis seiner Gruppe ein. Doch drängen sich darüber hinaus unmittelbar keine Verknüpfungen beider Textblöcke auf. So müssen beide Teile je für sich untersucht werden. Der erste Blick gilt jedoch Mi 2,12-13.

4. Mi 2,12-13 textkritisch betrachtet

(2,12) Vollständig sammle ich, Jakob, dich in Gänze, versammle
ich vollständig den Rest Israels, beisammen stelle ich ihn
wie das Kleinvieh Bozras; wie eine Herde inmitten der Trift,
und du läßt sie erzittern durch Menschen.
(2,13) Es ist heraufgestiegen der Durchbrecher vor ihnen,

¹⁷ S. auch 110–111.

¹⁸ Aber auch das militärische Motiv von Mi 5,4-5 greift ein Kennzeichen der in der Hoseaschrift angesprochenen Gruppe (Hos 10,13-14) auf.

sie sind durchgebrochen und sie haben das Tor durchschritten¹⁹
und sind durch es hinausgezogen; und ihr König
ist durchgeschritten vor ihnen und JHWH an ihrer Spitze.

Im Hebräischen erfordert Mi 2,12 einige textkritische Anmerkungen. כַּעֲדָרְךָ ist das *waw* vom doppelt determinierten הדברוּ zu trennen. Das entstandene וְתַהֲיִימְנָה wird gewöhnlich als 2./3. Pers. fem. pl. Pk. cons. von הָיָה, הָיָה / „verwirren“ bestimmt.²⁰ Das reduzierte Präfix spricht für ein Piel. Doch עֲ-Verben bilden grundsätzlich keine Pielformen aus, auch fehlt der gegebenen Vokalisation eine Reduplikation des zweiten Radikals.²¹ Gegen den Vorschlag einer י / מ Vertauschung aus וְתַהֲיִימְנָה der nur im Qal belegten Wurzel הָיָה / „einen Ton von sich geben“ spricht die gänzlich andere Vokalisation. Einfacher läßt sich die Endung נָה- als Energicus + Suffix 3. Pers. fem. abzuspalten²² und תַּהֲיִימְנָה als 2. Pers. sgl. masc. PK cons. hifil von הָיָה, הָיָה / „erzittern lassen“ (aus: „veranlassen, (die Trift) in Verwirrung zu setzen“) zu bestimmen; das reduzierte Präfix ist Folge der Tonverlagerung. Damit wird die Anrede Jakobs wieder aufgenommen. Das Femininsuffix kann sich nur auf „die Trift“ (הַדְּבָרִי) beziehen. Das Genus des nur Mi 2,12; Jes 5,17 belegten Wortes ist unbestimmt; tatsächlich ist aber 1Kön 5,23 דְּבָרוֹת / „Flöße“ belegt.

Die Zusammengehörigkeit beider Worte erhellt ein deutsches Wörterbuch unter den Stichworten „Trift“: „das Treiben des Viehs auf die Weide; der Weg dazu; Recht zum Treiben des Viehs durch fremde Grundstücke; (dann) Weidewiese; Flößerei einzelner Stämme; (Seemannsspr.) = Drift [zu treiben]“ und „triften“: „Baumstämme ~ flößen [zu Trift]“.²³ Dieser Zusammenhang der deutschen Sprache ist offensichtlich als Sachzusammenhang auch im Althebräischen gegeben. דָּבַר ist folglich als Femininum vom Typ „Zero-marked Gender Nouns“²⁴ mit der Bedeutung „Trift, (seemannspr.) Floß“ zu bestimmen. אָדָם ist ein Kollektivsingulär.

Mi 2,12 präsentiert sich als Gottes zweifache Anrede an Jakob/Israel und verheißt dem Volk einen göttlich initiierten, neuen Aufbruch. Der Vers fügt sich in die typischen Dialogformen von Mi 4–5; 7,8–20 ein. Mi 2,13 setzt eine menschliche Kommentierung dazu. Die noch darzulegende Verbindung von Mi 2,12–13 zu 4,6–7 vorausgesetzt, ist das „und“ in „ihr König ist durchgeschritten vor ihnen und JHWH an ihrer Spitze“ ein explikatives

¹⁹ Zur Übersetzung der Narrative nach AK-Formen vgl. Waltke/O'Connor, Syntax, Nr. 33.3.1.

²⁰ Gesenius, ¹⁷Handwörterbuch, Art. הָיָה; Gesenius, ¹⁸Handwörterbuch, Art. הָיָה; Clines, Dictionary, Art. הָיָה; Jeremias, Micha, 146; Kessler, Micha, 137; Zapff, Studien, 24.

²¹ Nur wenige עֲ bilden ein Piel, reduplizieren aber anders als וְתַהֲיִימְנָה ihr *waw*.

²² Wenngleich in allen vier großen Codices A, C, L und Kb 13 der Dagesch im *nun* fehlt.

²³ Wahrig, Wörterbuch, Art. „Trift“, „triften“.

²⁴ Waltke/O'Connor, Syntax, Kap. 6.4.1.

w^e – JHWH ist der König.²⁵ Rätselhaft stellt sich jedoch die von V. 13 beschriebene Wanderung dar. עלה beschreibt das „heraufziehen“ des Volkes mit ihrem Anführer (z. B. aus Ägypten oder nach Jerusalem). פרץ benennt einen Durchbruch, der das Volk durch ein Tor führt (ויעברו שער). Diese Bewegung von außen nach innen wird durch eine gegenläufige Bewegung fortgeführt. Nun geht das Volk durch das Tor wieder nach draußen hinaus (יציא), angeführt von dem nunmehr als „König“ bezeichneten JHWH. Die von Mi 2,13 beschriebenen Wanderungsbewegungen vermitteln dem modernen Leser nur eine Einsicht in den damit verbundenen Akt der Theophanie, die den anfänglich genannten, mysteriösen „Durchbrecher“ als König JHWH enthüllt.

5. Mi 4–5

Mi 2,12-13, 4,6-7 und 5,6-7 bilden das Rückgrat, an das sich die übrigen Texte von Mi 4–5 angliedern.

(4,6) An jenem Tag, Spruch JHWHs, sammle ich das Hinkende und das Verstoßene versammle ich; die, denen ich übel getan habe.
(4,7) Und ich werde setzen das Hinkende zum Rest und das Entfernte zu einem mächtigen Volk; und JHWH wird König sein über sie auf dem Berg Zion von jetzt an bis in Ewigkeit.

Mi 4,6 greift mit אסף / „sammeln“ und קבץ / „versammeln“ die Ansage von Mi 2,12 auf und führt sie weiter. Das Motiv des שארית ישראל / „Rest Israels“, das ursprünglich die Überlebenden/Geretteten einer kriegerischen Katastrophe bezeichnet haben dürfte²⁶, gewinnt in der Gottesrede von Mi 4,7 die Qualität einer göttlichen Erwählung. Als solcher religiöser Würdetitel²⁷ sticht er in Jer 31,7 (vgl. Zef 2,9; 3,13) hervor. Jer 6,9; Ez 9,8; 11,13 verorten den „Rest Israels“ vor 586 v. Chr. eindeutig in Juda (vgl. 2Chr 34,9), Jes 46,3 hingegen auch im babylonischen Exil. Im Jeremiabuch wird er von einem „Rest Judas“ unterschieden, der die Katastrophe von 586 v. Chr. überlebte.²⁸ Mi 4,7 proklamiert die in Mi 2,13 noch undeutliche Königsherrschaft Gottes. Ist die bevorstehende Sammlung von Jakob/Israel in Mi 2,12 zeitlich unbestimmt, rückt Mi 4,6 („an jenem Tag“) das Ereignis ans „Ende der Tage“ (Mi 4,1).

²⁵ Doch s. u. 108 zu Mi 4,8!

²⁶ Z. B. Am 1,8; 5,15; 9,12; Jer 11,23; 47,4.5; 2Kön 19,31.

²⁷ Vgl. Kessler, Micha, 241.

²⁸ S. Jer 40–44. Auch diese Differenzierung unterstreicht, dass der „Rest Israels“ in Juda kein judäischer Rest ist (vgl. Zef 2,7 und 2,9).

Die Rede von „dem Hinkenden“ und „dem Verstoßenen“ sollte nicht als synonyme Parallelismus verstanden werden. Vielmehr dürfte der Autor an zwei Volksgruppen denken. Die Qualifizierung des Hinkenden als „Rest“ und des Verstoßenen, in Mi 4,7 nunmehr „das Entfernte“ genannt, zu einem mächtigen Volk geht in zwei unterschiedliche Richtungen. Sprach Mi 2,12 von der Sammlung Jakobs/Rest Israels, so ließ kontextuell Mi 2–3 keinen Zweifel, dass dieses Jakob in Juda lebt. Das „Entfernte“ ist hingegen als Verweis auf Deportierte zu verstehen, die in der Ferne nicht untergehen, sondern erstarken sollen.

(5,6) Und es wird sein der Rest Jakobs inmitten der Völker
wie Tau von JHWH, wie Regen über Kräuter; für den gilt:
nicht wartet er auf jemand und nicht harret er auf Menschenkinder.
(5,7) Und es wird sein der Rest Jakobs unter den Nationen,
inmitten großer Völker, wie ein Löwe unter den Tieren des Waldes,
wie ein Junglöwe unter Kleintierherden;
wenn er vorübergeht und zertritt und zerreißt und – niemand, der rettet.

Mi 5,6-7 führt das in Mi 4,7 qualifizierte „Rest“-Motiv weiter, nachdem das Wirken Gottes mit dem Königstitel bereits zu seiner größten Entfaltung kam. Die erderschütternde Wirkung des versammelten „Rest Jakobs“ (vgl. Mi 2,12) wird von Mi 5,6-7 in Natur- und Tierbildern entfaltet, die einerseits die unverfügbare, göttliche Segensgabe und andererseits die durchsetzungsstarke, beherrschende Rolle Israels unter den Nationen artikulieren.²⁹

Die für Mi 4,6-7 behauptete Unterscheidung zweier israelitischer Volksgruppen wird durch Mi 5,2 unterstrichen:

Darum ... bis zur Zeit, da ... das Übrige seiner Brüder – sie
zurückkehren zu den Kindern Israels.

Mit יתר / „Übriggebliebenes“ (vom Raupenfraß: Joel 1,4) neben שארית / „Rest“ (Mi 4,7; 5,6-7) unterscheidet Mi 5,2 literarisch zwei *israelitische* Gruppen, die eine große militärische Katastrophe unterschiedlich überlebt haben. Die Übriggebliebenen sind noch fern (Mi 4,7).³⁰ Doch werden sie zu ihrem Volk heimkehren, wenn *er*, der *David redivivus*, kommt (Mi 5,1).

²⁹ Jeremias, Micha, 189–190.

³⁰ יתר muss kein *terminus technicus* sein, wenn man annimmt, dass der „Rest Israels“ – nach 2Chr 34,9 deutlich von Ephraim, Manasse, Benjamin und Juda unterschieden – die 722 v. Chr. nach Juda geflohenen Israeliten bezeichnet, die als solche (teilweise) auch nach Babylon deportiert wurden (שארית 2Chr 36,20; von יתר spricht Jer 39,9/2Kön 25,11) und von dort teils nach Yehud zurückkehrten (finanzkräftig: Neh 7,71; s. auch Esr 9,14), teils als „Übriggebliebene“ in Babylon verblieben. In Neh 2,16; 4,8.13 be-

Durch die Verknüpfung des wiedervereinigten Volkes Israel mit einem neuen David beschreibt Mi 5,1-5 nach Mi 4,6-7 einen sinnvollem Zwischenschritt zur Entfaltung der Aussageabsicht von Mi 5,6-7. Die Stärke des „Rest Jakobs“ resultiert irdisch erfahrbar aus der Wiederkehr eines glanzvoll-mythischen David-Königs, der das wiedervereinte Israel im Namen Gottes „weidet“. Mit Gottes Hilfe kann Israel dem Gott Assur widerstehen (Mi 5,4.5b) und die Zugänge des Zweistromlandes blockieren, wenn die Heimat erneut bedroht wird (Mi 5,5a).

Die Rede von diesem neuen David nahm bereits Mi 4,8 auf³¹:

(4,8) Und du, Herdenturm Ophel der Tochter Zion, zu dir gelangt es;
und es kommt die frühere Herrschaft, ein Königtum für die Tochter Jerusalem.

Doch wird dieser Ansatz zu Mi 5,1 unterbrochen durch Mi 4,9-14. Mi 4,9-10.14 formuliert im Kontrast zu einer glanzvollen Zukunft עתה / „jetzt“ eine notvolle Zeit der babylonischen Belagerung Jerusalems. V. 11-12 deutet diese Zeit als blindes Wüten der Nationen, die dabei (wie Israel selbst?) die zugrundeliegenden Pläne JHWHs nicht verstehen.

Der Kampfauf Ruf Gottes „und du wirst zermalmen große Völker“ (Mi 4,13) an die „Tochter Zion“ paßt nicht recht in die beschriebene, notvolle Jetztzeit hinein. Er will bereits auf die kommende Glanzzeit hin rüsten. Unter umgekehrtem Vorzeichen korrespondiert ihm Mi 5,2, der nach der Verheißung eines neuen David in Mi 5,1 zuerst noch einmal auf eine Karenzzeit hinweist:

(5,2) Darum gibt er sie hin bis zur Zeit, da die Gebärende gebiert;
und das Übrige seiner Brüder – sie zurückkehren zu den Kindern Israels.

Die heilvolle Zukunft im Blick soll doch die Bedürftigkeit der Gegenwart nicht verschwiegen werden. Die Zukunftsperspektive von Mi 4,13 dominiert aber Mi 4–5. Mit „am Ende der Tage“ (Mi 4,1) und „an jenem Tag“ (Mi 4,6; 5,9) bestimmt sie Anfang und Ende der beiden Kapitel.

Die „Feinde“, die es nach dem als Gottespreisung verstandenen Vers Mi 5,8 „auszurotten“ gilt, werden in Mi 5,9-13 als innenpolitisch wirkende Feinde identifiziert: die eigene militärische Rüstung, Mantik und Fremdkulte. Erst Mi 5,14 rekurriert auf fremde Nationen:

schreibt יתר / „Übriggebliebenes“ deutlich anders das politisch inaktive Volk in Juda im Unterschied zu den höheren Schichten; vgl. Kessler, Sozialgeschichte, 151. Neh 7,71 (שארית העם / „Rest des Volkes“) fasst wie Hag 1,12.14; 2,2 auch שארית nur noch quantifizierend; spezifischer hingegen Sach 8,6.11.12: שארית העם הזה / „Rest dieses Volkes“. Zu יתר s. u. 223–225.

³¹ Daher ist es auch nicht gänzlich abwegig, den davidischen König neben „König“ JHWH (Mi 4,7) in Mi 2,13 präludivert zu sehen.

Und ich werde Rache nehmen in Zorn und Wut an den Nationen;
die nicht gehört haben.

Mi 5,14 bereitet weder Mi 6,1 vor, noch zielt Mi 1,2 auf ihn hin.³² Vielmehr korrespondiert der Vers als Abschluß von Mi 5,9-13 mit Mi 4,1-5. Dort wurde eine religiöse Unterweisung der Nationen (Mi 4,2) angekündigt, welche die Gruppe des Sprechers bereits jetzt befolgt (Mi 4,5). Auf dem Weg zu diesem Ziel sprach Mi 4–5 vom Offenbarwerden der Königsherrschaft JHWHs (Mi 4,6-7) und einem wiedervereinigten Israel, das – von einem neuen David geführt – die notvolle Jetztzeit überwindet (Mi 4,8–5,5) und zu größter Machtentfaltung gelangt (Mi 5,6-7). Am Ende dieses Weges steht die völlige Ausrottung des Übels – einmal dessen, was aus Sicht der schriftprophetischen Trägergruppe in *Juda* auszurotten war, und zum anderen, letzten, der verbliebene unbegreifliche Widerstand jener Nationen, die nicht dem in Mi 4,1-4 beschriebenen Beispiel „großer Nationen“ und der Einladung in Gottes Frieden folgen werden.³³

6. Wann entstand Mi 2,12-13; 4–5?

(4,10) ... Du gehst aus der Stadt und wirst lagern auf dem Feld
und wirst nach Babel kommen, dort wirst du gerettet werden,
dort wird dich JHWH erlösen aus der Hand deiner Feinde.

Mi 4,10 setzt das einzig sichere historische Datum in Mi 2,12-13; 4–5 und weist in die babylonische Zeit. R. Kessler betont, dass מָלַךְ / „erlösen von“ nicht dem Sprachgebrauch von Deuterjesaja entspricht.³⁴ Da von Mi 4 keine massive Zerstörung Jerusalems beklagt wird und Hoffnung auf baldige Errettung³⁵ geäußert wird, darf als frühest mögliche Zeit die babylonische Belagerung Jerusalems unter Jojachin 598 v. Chr. angesetzt werden. Mi 4,10 könnte ein Reflex auf die Selbstauslieferung Jojachins an Nebukadnezar sein, welche die Zerstörung Jerusalems verhinderte (2Kön 24,12-16 vgl. Josephus, *De bello judaico* VI,2,1). Auch Mi 4,11-12.14 dürfte auf die erste oder zweite babylonische Belagerung Jerusalems hinweisen. Die weitere historische Einordnung muss sich auf indirekte Hinweise stützen.

Die Rede vom „Rest (Israels)“ in Mi 2,12; 4,7; 5,6-7 ist mit der schriftprophetischen Überlieferung ab der babylonischen Zeit verbunden. Dem

³² S. o. 88–89.

³³ Formal zeigt der Aufbau von Mi 4–5 drei konzentrische Ringe: Mi 4,8-14 + 5,1-5 / 4,6-7 + 5,6-7 / 4,1-5 + 5,9-14.

³⁴ Kessler, *Micha* 207: bei 40 Belegen, davon Dtjes stets, ist מָלַךְ absolut gebraucht. מָלַךְ neben Mi 4,10 nur Gen 48,16; Jer 31,11; Hos 13,14; Ps 72,14; 103,4; 106,10; 107,2).

³⁵ Dieselbe Hoffnung äußert auch der Prophet Hananja (Jer 28,4)!

Motiv vom „Hinkenden“³⁶ und „Verstoßenen“ (Mi 4,6-7) sind Zef 3,19 und Jes 11,12 verwandt. Jes 11,12 setzt bereits eine „Zerstreuung Judas“ voraus. Die ihre Schrift abschließende Hoffnung Zef 3,19-20 setzt, trotz eigener Datierung in die Josiazeit (Zef 1,1), eine Zerstörung Jerusalems voraus (Zef 3,1-8). So dürfte das „Rest“-Motiv an der Erfahrung der babylonischen Herrschaft seit 598/586 v. Chr. erstarkt sein.

Deutlich in persische Zeit weist das Völkerwallfahrtsmotiv von Mi 4,1-5³⁷. Der Hinweis auf die nur leicht variierte zweifache Überlieferung von Mi 4,1-5 / Jes 2,1-5 ist zu ergänzen um die traditionsgeschichtliche Nähe von Mi 5,9-13 zu Jes 2,7-8.³⁸ Die Erwartung eines neuen Davids (Mi 4,8; 5,1) reicht von Jer 23,5-6 bis Sach 3,8; 6,12 und zu Hag 2,21-23; Sach 4,6-10 (als Widerspruch zu Jer 22,24-27) in der frühen Perserzeit.³⁹ „Assur“ als Chiffre der Israel von Osten her bedrohenden Großmacht (Mi 5,4-5) findet sich noch in Sach 10,11.⁴⁰ Die Zahlensymbolik von Mi 5,4 findet eine Verwandtschaft in Sach 3,9.

So sind in Mi 4–5 zwar Worte aus der babylonischen Zeit nicht auszuschließen. Doch präsentiert sich Mi 2,12-13; 4–5 als Gesamttext in einem perserzeitlichen Gewand.⁴¹ Die Notzeit ist noch sehr präsent. Doch Hoffnung auf eine bessere Zukunft im Land ist greifbar.

7. Mi 7,8-20

Den Abschluß der Michaschrift beginnt der Redaktor mit einem zitierten Widerspruch wider eine Feindin (Mi 7,8-10), der sich mit einem Schuld-

³⁶ Bezeichnenderweise „hinkt“ (צִלָּע) auch Jakob nach dem Kampf am Jabbok (Gen 32,32).

³⁷ So Kessler, Micha, 181–183, mit dem Hauptargument, die futurisierte Zionstheologie von Mi 4,1-4 – wie das nunmehr erwartete Königtum JHWHs und eines *David redivivus* (Mi 4,7-8) – gehöre mit Hag 2,1-9 in die (frühe) Perserzeit; s. auch Kessler, Sozialgeschichte, 148.

³⁸ S. o. S. 96 Anm. 53 die Annahme, Jes 5,8-30 sei eine spätere Aufbereitung von Mi 2,1-11.

³⁹ Möglicherweise deutet noch Neh 6,5-9 auf messianische Bestrebungen hin (Kessler, Sozialgeschichte, 149).

⁴⁰ Insofern die Bibel eine assyrische Bedrückung Judas verschweigt und die Last von Sancheribs Feldzug 701 v. Chr. kleinredet (2Kön 18–19/Jes 36–37/ 2Chr 32), wird auch die Chiffre „Assur“ nur aus *israelitischen* Erfahrungen des 8. Jh. v. Chr. verständlich. Ferner differenziert Jer 50,17 deutlich zwischen Assur und Babel.

⁴¹ Kessler, Micha, 45, sieht Mi 4,8–5,3 „bald nach“ 586 v. Chr. entstanden. Er verweist, Micha, 46, auf Lescow, Wolff und Metzner, die teilweise noch Mi 4,6-7 und 5,4a.5b dazuzählen; s. auch Jeremias, Micha, 119. Da jedoch keine babylon-exilische Redaktionschicht als sinnvolle Neukomposition der Michaschrift zu erkennen ist, bleiben Entstehungsgeschichte und ursprüngliche Funktion jener Vers dunkel. Als möglicherweise ältere Textbausteine wurden sie in einer perserzeitlichen Redaktion (wieder-)verwendet und sind in deren Kontext zu deuten.

eingeständnis vor Gott und einem Hoffen wider den Augenschein auf Gottes Rettungstat und Vergeltung an der Feindin verbindet.

In Mi 7,11-13 greift der Redaktor die endzeitliche Hoffnung aus Mi 4 auf. Die traurigen Verhältnisse der Gegenwart werden sich ändern. Die Landesgrenzen werden hinausgeschoben, Menschen strömen ins Land. Die erwartete Wanderung von Menschen aus allen Himmelsrichtungen wird die Sammlung Israels einschließen (Mi 2,12-13; 4,6-7). Sie nimmt aber noch stärker die Völkerwallfahrt (Mi 4,1-5) in den Blick. Die übrige Erde verodet wegen der Sünde ihrer Bewohner (vgl. Mi 5,14). Unter dieser Perspektive bittet der Redaktor in Mi 7,14 Gott für sein Volk Israel – (auch?) für das, das derzeit „im Wald“, d. h. in der Fremde wohnt. Ein Gotteswort antwortet und verspricht Wunder wie beim „Herausgehen aus dem Land Ägypten“ (Mi 7,15). Nach Mi 7,16-17 bewirken sie, dass die Nationen sich demütig unter JHWH beugen. Die Schlußverse Mi 7,18-20 sind Lob Gottes und ein Vertrauen auf Vergebung, das den Autor mit seiner Gruppe trägt.

Die Komposition von Mi 7,8-20 mündet zwar in ein Gebet. Doch zeigt die Eröffnung, dass die Komposition auf den Hörer zielt. Das Wort an „meine Feindin“ dürfte eine (fiktive) Rede Jerusalems an Edom wiedergeben; es wird in V. 10 als Monolog erkennbar („ihre Beschämung wird *sie* bedecken, die zu mir sagt“).⁴² Weder „Feindin“ noch JHWH sind tatsächlich angesprochen. Was danach an Hoffnung, Bitte und Gotteslob folgt, dient – trotz wiederholter Gottesanrede – mehr der Kommunikation des Redaktors mit seiner Gruppe („er“ = JHWH vgl. V. 18b.19a). Eine Gruppenidentität wird auch vom zweimaligen „uns“ der Schlußverse betont.

8. Wann entstand Mi 7,8-20?

Der gesamte Abschnitt setzt für Juda-Israel eine tiefe, geschichtliche Zäsur voraus, wie sie nur durch die babylonische Eroberung Jerusalems gesetzt werden konnte („Finsternis“, Mi 7,8). Eine Erwähnung Abrahams (Mi 7,20) ist erst der (nach-)babylon-exilischen Schriftprophetie eigen. Unter deren Belegen ist Mi 7,20 einzige, der den Namen als Kollektiv deutet.⁴³ „Edomhass“ (Mi 7,8-10), die Hoffnung auf Heimkehr aus der Diaspora (Mi 7,12) und das Völkermotiv (Mi 7,16) lassen an eine perserzeitliche Entstehung denken. Alle Aussagen verdienen eine nähere traditions-geschichtlichen Bestimmung, der hier jedoch nicht nachgegangen wird.

⁴² S. o. 102.

⁴³ Jes 29,22; 41,8; 63,16; Jer 33,26; Ez 33,24.

9. Synchrone und diachrone Textlektüre

Die historische Betrachtung von Mi 2,12-13; 4-5 und von Mi 7,8-20 läßt zu, diese Textstücke als von der babylonischen Eroberung Jerusalems geprägte, aber insgesamt perserzeitlich gestimmte Texte synchron zu lesen. Die Motive der Sammlung des Volkes (Mi 2,12-13; 4,6-7; 7,12) und der Beugung der Nationen (Mi 5,6-7.14; 7,16-18) seien stellvertretend für etliche Wortbezüge genannt.⁴⁴ Ein Nachdenken über die Beziehung von Israel zu den Völkern ist dieser Erweiterung der Michaschrift ebenso eigen wie die Ausrichtung auf ein schuldbefreites (Mi 7,18-20) und „reines“ Volk (Mi 4,5; 5,8-14; dazu vgl. 6,11) in seinem Land, vorweggenommen durch die protagonistische Textträgergruppe („wir“). Alle diese Texte zeigen eine palästinische Sicht und dürften in Juda/Yehud zur ursprünglichen Michaschrift zugefügt worden sein.

Mi 2,12-13; 4-5; 7,8-20 wird etwa ein gutes Jahrhundert jünger sein als Mi 1-2,11; 3; 6-7,7. Die Erweiterung der ersten Michaschrift will aber mit dem älteren Teil zusammen als *eine* Botschaft des Schriftpropheten verstanden werden. Die ursprüngliche Michaschrift hatte sozialkritische Worte Michas zur Not der israelitischen Kleinbauern aus der juda-exilischen Zeit Israels um 701 v. Chr. in der Manasse-Zeit zu einer Schrift verarbeitet, um (levitischen) JHWH-Kultdienern ihre Verantwortung in sozialer wie religiöser Hinsicht zu Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu verdeutlichen. Dabei kam neu das prosperierende, städtische Jerusalem in den Blick, das kritisch an Israels Geschichte gemessen wurde. Die Warnung Michas, Jerusalem könne ein Geschick wie Samaria erleiden (Mi 3,12), wurde von der Hoffnung begleitet, eine in hos. Tradition stehende JHWH-Ethik werde sich mit der Zeit auch in gewandelten Verhältnissen durchsetzen (Mi 6,7-8; 7,7). Doch die jüdische Politik am Anfang des 6. Jh. v. Chr. veränderte die Geschichte Juda-Israel grundlegend.

Die redaktionelle Einarbeitung der neuen Texte in die Michaschrift folgt dem Muster einer Verschränkung, die schon Mi 4-5 selbst kennzeichnet. Wie Mi 4,13 zum eigentlich unmöglichen Aufstand inmitten der Bedrückung (Mi 4,9-14) aufruft, und Mi 5,2 an die gegenwärtige Not auch angesichts der glanzvollen Zukunft (Mi 5,1-7) erinnert, so verschränken die Einschübe von Mi 2,12-13 und Mi 4-5 neue mit alten Ansichten, Not mit Hoffnung. Die entstehenden Kontraste stiften neue Sinnzusammenhänge. Die Geschichte wird mehrschichtig.

Mi 2,12-13 hat seinen Platz zwischen Mi 2,10-11 und Mi 3,1. Die Wehklage von Mi 2 gipfelte in einem Platzverweis für diejenigen, die ihre Landsleute um den besten Ackerboden im Exilland Juda brachten

⁴⁴ Ferner z. B. die Stichworte „an jenem Tag“ (Mi 4,6; 5,9; 7,11), „Rest seines Erbesitzes“ (Mi 7,18 nach 5,6-7). Ausführlich Zapff, Studien, 175-205.

(Mi 2,10).⁴⁵ Mi 2,12-13 setzt gegen den Zwist eine Sammlung von „ganz Jakob“ durch den „König“ JHWH (oder: „den König und JHWH“). Dem aufblitzenden Hoffnungszeichen folgen zunächst die ernsten Einreden auf die Führung Jakobs (Mi 3). Die alte Warnung von Mi 3,12 hatte sich 586 v. Chr. bewahrheitet. Diese geschichtliche Realität kontrastiert Mi 4–5 mit dem Bild einer strahlend aufbrechenden Zukunft (Mi 4,6-7; 5,6-7 als Fortsetzung von Mi 2,12-13). Mi 4 betont angesichts der Zukunft dennoch die notvolle Gegenwart (Mi 4,9-12.14) und noch in der weiter ausgemalten Zukunft von Mi 5 wird diese Not erinnert (Mi 5,2). Auch insgesamt setzt Mi 4–5 nicht den glanzvollen Schlußpunkt für eine Geschichtsinterpretation.

Der nachfolgende, ältere Text von Mi 6,1–7,7 erinnert wie Mi 3 an die (alte) sozialetische Verpflichtung der Hörer, Gottes Kommen entgegen zu leben (Mi 7,7). Wie der Zugang zum Ackerboden und Stillung elementarer Lebensbedürfnisse (Mi 2), so waren auch die übermäßige Macht der Reichen und scheinheiliger Gottesdienst (Mi 3; 6) Themen nicht nur des 8.–7. Jh. v. Chr., sondern auch in spätbabylonisch-persischer Zeit.⁴⁶ Mi 7,8-20 führt den alten Michaschluß weiter. Beschloß ein Sprecher mit gewisser (oder doch eher banger?) Glaubenshoffnung seine Kritik der Gegenwart (Mi 7,1-7), so führt Mi 7,8-20 diese „ich“-Rede weiter.⁴⁷ Sie führt über die eingetretene Katastrophe hinaus der lichten Zukunft entgegen, die Gott schon jetzt seinen Anhängern in seinem Erbarmen erfahrbar macht. Stärker als die ältere Schriftprophetie ordnet sich der Sprecher in seine Gruppe ein.

Noch einmal am Ende der Michaschrift verschränken die Schlußverse die Zukunftshoffnung Israels mit der Gegenwart der Hörer zu glaubensgewissen Aussagen. Der Bogen wird von „jenem Tag“ (Mi 7,12) bis zu den „Tagen der Urzeit“ (Mi 7,20) zurückgeschlagen, um die *heutige* Zusage von Gottes Erbarmen und Treue zu fassen, die der Mensch erfährt, der sich zu seiner Schuld verhält und zugleich auf den kommenden Gott vertraut.⁴⁸

⁴⁵ S. o. 96–98.

⁴⁶ Kessler, Sozialgeschichte, 138–152 („Die perserzeitliche Provinzialgesellschaft“), erinnert u. a. an Jes 58,6-7; Hag 1,6; Mal 3,5.

⁴⁷ Geschickt nimmt der Redaktor die vorgegebene, ältere „ich“-Rede aus Mi 6,1–7,7 mit Mi 7,8-20 auf. Kessler, Micha, 300, skizziert die semantischen Bezüge zwischen beiden Teilen. Sie zeichnen eine theologische Entwicklung, die zu dem von Mi 6 angefragten „richtigen“, richtungsweisenden Sündenbekenntnis (Mi 7,9) führt, in dem, wer immer in das „wir“ mit einstimmt, getrost und hoffnungsvoll leben kann.

⁴⁸ Mit der vorgelegten Darstellung der Redaktion der Michaschrift will und kann ich nicht ausschließen, dass weitere kleine redaktionelle Veränderungen an der alten Michaschrift vorgenommen wurden. Ja, gewisse Anpassungen des alten an den erweiterten Text sind wahrscheinlich. Nur wird ein Nachweis solcher Eingriffe immer schwierig und strittig bleiben, wenn sie sich allein auf einzelne Worte oder Satzteile beschränken.

Kapitel 7

Autorbewußtsein in der frühen Schriftprophetie

Dieses Kapitel widmet sich den literarischen Spuren der Autoren, denen frühe schriftprophetische Texte namentlich zugeschrieben sind, und insbesondere den ihnen zuzuschreibenden „ich“-Aussagen.

Die Verknüpfung der frühen schriftprophetischen Überlieferung mit der namentlichen Zuschreibung zu einer bestimmten Person gilt als sekundäres, redaktionelles Element, das in der textlichen Überlieferung der Schriftprophetie gewöhnlich die Einleitung bildet.¹ Damit ist nichts darüber gesagt, ob diese sekundäre Verknüpfung historisch korrekt ist. Unter der redaktionsgeschichtlich begründeten Prämisse, die namentliche Zuschreibung sei eine sekundäre Einleitung, ist es ausgeschlossen, ohne außerbiblische Nachrichten einen entsprechenden Nachweis zu führen oder gesichert das Gegenteil zu behaupten.

Um mehr über den biblischen Autor im Spiegel seiner schriftprophetischen Literatur in Erfahrung bringen zu können, verfolgen die nächsten Abschnitte zunächst, wann und wie Autornamen und Autor-„ich“ in der Literatur des akkadischen, des griechischen und des ägyptischen Kulturkreises auftauchten und welche Dynamik einem Werk mit der literarischen Präsenz des Autors verliehen wird. Diese Einsichten werden auf die Darstellung eines Autors in der frühen Schriftprophetie bezogen.

1. Autor und Werk

Betrachtet man die Verknüpfung von Text und Autor literaturgeschichtlich, so ist eine bibliographische Voranstellung von Autor und Werktitel ein recht modernes Phänomen. Noch vor wenigen Jahrhunderten trat der Autornamen häufig wenigstens optisch weit hinter der Widmung seines Werkes zurück. In der Zeit vor Erfindung des Buchdruckes waren bibliographische Angaben von der Werküberlieferung noch anders getrennt. Wie die jüdische Tradition für die Fünf Bücher Mose zeigt, war es lange Zeit üblich, einzelne Literaturwerke – statt durch einen Autornamen – nach ihrem *Incipit* zu bestimmen. Die Zuschreibung eines Werkes, falls es nicht über-

¹ Zu Hos 1,1; Am 1,1; Mi 1,1; Jes 1,1 s. u. 151–153.

haupt anonym tradiert wurde, geschah häufig aus Kenntnis der Tradition; in einigen Fällen nannte sich aber auch der Autor im Werk selbst.²

2. Autornamen und Autor-, „ich“ in akkadischen Werken

Eine Werkkennzeichnung durch das *Incipit* beschreibt die älteste Form zur Unterscheidung verschiedener Literaturwerke. Sie war auch in Mesopotamien üblich. Die damit einhergehende Anonymität der akkadischen Literatur gründet nach B. R. Foster in dem Empfinden dieser Kultur, dass jedes Werk den Tradenten ebenso sehr benötigte wie den Autor; gerade im Gotteslob verleihe Anonymität dem Text seine erwünschte Universalität.³ Erst ein als Katalog der neuassyrischen Bibliothek Assurbanipals (669–631 v. Chr.) klassifizierter Text zeigt einen Wandel an.⁴ So wird hier das gewöhnlich durch sein *Incipit* als „Der, der die Tiefe(n) sah“ zitierte Gilgamesch-Epos sekundär einem Sin-leqe-unnini zugeschrieben.⁵ Der Katalog nennt auch zu weiteren Werken Autoren. Neben dieser Art sekundärer Zuschreibung eines Autors zu einem bestimmten Werk sind nur wenige akkadische Texte bekannt, in denen der (potentielle) Autornamen bereits in sein Werk eingeschrieben ist.⁶

Durch das Stilmittel eines Akrostichons verbirgt und enthüllt sich zugleich ein Nabû-ušebši als Urheber zweier Gebete (vermutlich 2. Hälfte des 8. Jh. v. Chr.):⁷

That of Nabû-ušebši, exorcist, servant, the one (who) proclaims
your lordship.

That of Nabû-ušebši, exorcist, servant, the ever praying,
the one who reverse you.

Nabû-ušebšis Preisungen von Marduk und Nabû münden offen je in eine Bitte für ihn selbst:

² Ersteres gilt etwa für die Namen der vier Evangelisten oder für die Zuschreibung von Ilias und Odyssee an Homer. Anders eröffnen die *Genealogiai* des Hekataios (6. Jh. v. Chr.) mit den Worten „So spricht Hekataios von Milet ...“ oder die Geschichtsschreibung von Herodot (5. Jh. v. Chr.) „Dies ist die Darlegung der Erkundung, die Herodot von Halikarnaß angestellt hat“.

³ Foster, *Authorship*, 31–32.

⁴ Röllig, *Aspekte* 44–45.

⁵ Lambert, *Catalogue*, 66 (Autor des Gilgamesch-Epos auf Tafel VI,10 aus Assurbanipals Bibliothek); s. auch George, *Gilgamesh*, Vol. 1, 28–33.

⁶ Foster, *Muses*, 20–21.

⁷ Ediert von Lambert, *Style*, 130–132; zur Datierung s. auch Foster, *Muses*, 610–611; Oshima, *Prayers*, 94.311–315. Ein Nabû-ušebši (zweite Hälfte 8. Jh. v. Chr.) ist in ND 2444 nachweisbar, vgl. Fales, *Babylon*, 107.

Let there be protection for Nabû-ušebši, the reverent suppliant,
that he may get progeny and descendants.

Give long life [to Nabû]-ušebši, your slave,
that he may enjoy [good health] and reach a ripe old age.

Ein anderes Gebet, in dem sich die Göttin Gula selbst und ihren Gatten preist, ist aus der Bibliothek Assurbanipals bekannt. Es wird von W. G. Lambert in der Spanne 1400–700 v. Chr. datiert und nennt an seinem Ende den Namen seines mutmaßlichen Autors Bulluša-rabi.⁸ Die letzten vier Zeilen (188–200) lauten, den Gebetsschlüssen von Nabû-ušebši vergleichbar:

Gula great Lady whose support is Ninurta
plead his cause with your might, resplendent spouse
that he may bring forth life with reference to Bulluša-rabi
that the latter may bow down before you daily.

Bei den Marduk-Hymnen von Assurbanipal bleibt es unklar, ob sie vom König selbst verfasst sind oder ihm nur zugeschrieben werden können.⁹ Der Hymnus „Ich preise deinen Namen, Marduk“ sagt akrostichisch¹⁰:

Ich bin Assurbanipal, der dich rief!
[Verleih mir Le]ben, Marduk,
und ich will dein Lobpreis singen.

Durch Akrostichon macht sich auch Saggil-kīnam-ubbib als Dichter einer babylonischen Theodizee mit einem Gruss bekannt. Er wird von Späteren als Weiser der Zeit von Nebukadnezar I. (1125–1104 v. Chr.) und Adad-apla-iddina (1068–1047) zugerechnet; sein Werk wird um 1000–800 v. Chr. datiert und ist seit dem 8. Jh. v. Chr. nachweisbar.¹¹ Das Akrostichon lautet:

Ich bin Saggil-kīnam-ubbib, der Beschwörungspriester,
der den Gott und den König segnend grüßt.

Anders als die Theodizee des Saggil-kīnam-ubbib führt das *Ludlul bēl nēmeqi* (III,40–44) literarisch seinen Autor als den Leidenden selbst auf dem Höhepunkt der Erzählung ein¹²:

⁸ Ediert von Lambert, Gula Hymn; Foster, Muses, 486–494; TUAT II,5, 759–764.

⁹ Foster, Authorship 17.29.

¹⁰ TUAT II,5, 765–768; Foster, Muses, 704–709.

¹¹ TUAT III,1, 143–157; Oshima, Poems, 121–125. S. auch Foster, Self-Reference; Lambert, Ancestors; I. Finkel, Adad-apla-iddina, 144; Lambert, Wisdom, 66–67.

¹² Oshima, Poems, 78–114.

In a dream, I [saw] Urnintinugga, a Babylonian,
 a bearded young man with his headgear,
 an incantation-priest, carrying a writing board.
 (He said): Marduk (has) sent m[e].
 To Šubši-mešrê-Šakkan, I brought (healing) [plaster].

Ein Šubši-mešrê-Šakkan ist als kassitischer Würdenträger (um 1300 v. Chr.) bekannt.¹³ Von einem Träger dieses Namens geschrieben oder – nach T. Oshima – wahrscheinlicher von Šubši-mešrê-Šakkan in Auftrage gegeben, wird allgemein eine Abfassung zum Ende des 2. Jt. v. Chr. vermutet; jedoch ist das *Ludlul* erst in Assurbanipals Bibliothek nachzuweisen.¹⁴

Die kassitische Zeit, in der auch Sin-leqe-unnini als angeblicher Schöpfer des Gilgamesch-Epos gelebt hat, und die nachfolgende Isin-II-Zeit (1157–1026 v. Chr.), in der Saggil-kīnam-ubbib gelebt haben soll, galt den Späteren als eine Blütezeit der Gelehrsamkeit.¹⁵ Sicher bestätigt aber erst die neuassyrische Zeit den Anfang der Entwicklung, akkadische Texte unter dem Namen eines Autors zu tradieren. So ist nicht auszuschließen, dass die genannten Saggil-kīnam-ubbib und Šubši-mešrê-Šakkan als Werkzuschreibungen eines anonymen (und möglicherweise jüngeren) Autors zu nehmen sind, wie dies für die Marduk-Hymnen Assurbanipals diskutiert wird. Eine Autorenfiktion mindert jedoch nicht die Bedeutung der Tatsache, dass ein Literaturwerk nunmehr namentlich Menschen zugeschrieben wird. Mit der Wahl einer solchen Fiktion beansprucht der anonyme Autor Autorität und gedankliche Verbundenheit mit dem geschätzten Vorbild; eine Praxis, die sich noch in den pseudopaulinischen Briefen und später findet.

Betont als Autor seines Werkes sichert sich der Dichter des Erra-Epos einen Platz in seinem Werk, das 1050–750 v. Chr. entstanden sein muss (V,42–44)¹⁶:

Kabti-ilāni-Marduk the son the son of Dābibi (was) the composer¹⁷
 of its tablet (= of this poem). In the night he (= Išum?) revealed it
 to him, and in the morning, when he cited (it), he did not skip
 a single (line). Nor a single line did he add to it.

¹³ Oshima, Poems, 16–17.

¹⁴ Oshima, Poems, 5.14–15.18–19. Anders urteilt Foster, Muses, 306 Anm. 1: Šub-ši-mešre-Šakkān “may be identical with the author of the poem”.

¹⁵ Heeßel, Tafeln, 175.193–194.

¹⁶ Zur Spanne der Datierung s. Bodi, Ezekiel, 54–56. Text s. auch Foster, Muses, 757–789.

¹⁷ Bodi, Ezekiel, 57, „we have translated the word *kāšir* with composer because Kabti-ilāni-Marduk was not just a compiler. Rather he offered a creative synthesis of ancient Mesopotamian traditions applying them to a particularly difficult situation in the history of Babylon which he attempted to elucidate in his manner“. Vgl. Edzard, Kabta-ilī-Marduk, 284: „Composer“; Lambert, Catalogue, 70: „Compiler“.

Versucht man, das aufkommende Phänomen der Autornennung in altorientalischen Texten inhaltlich zu beschreiben, so gilt für die anfangs genannten drei Gebete, dass hier je ein Priester sich in seiner Zuwendung an die Gottheit bekannt macht. Stilistisch geschieht dies in der 3. Pers. sg. gleichsam verobjektiviert. Dem entspricht auch die Weise, in der sich Šubši-mešre-Šakkān im *Ludlul bēl nēmeqī*¹⁸ und Kabti-ilāni-Marduk im Erra-Epos vorstellen. Die Person des Autors wird aus der Sicht auf die handelnde Gottheit präsent. Dieser Aspekt, durch den der Autor in die geltende Welt- oder Gesellschaftsordnung eingefügt ist, wird von Saggil-kīnam-ubbib in seiner Theodizee um den Gruss an den König erweitert und verfestigt. Doch Theodizee und Erra-Epos deuten auch zwei neue Aspekte an, die das Phänomen der Autornennung weiterführen.

Das Akrostichon der Theodizee von Saggil-kīnam-ubbib hebt mit dem selbständigen Personalpronomen *anāku* („ich“) die Persönlichkeit des Autors hervor, wie dies daneben nur für Assurbanipal als König in seinem Hymnus formuliert ist.¹⁹ In ihrer Unterordnung unter die Götter treten hier zwei Menschen gleichwohl mit einem starken Selbstbewußtsein auf, die erstmals ein „ich“ mit ihrem Eigennamen verknüpfen. D. Shehata verweist auf altbabylonische Werke, in denen bereits viel früher im Preis der Gottheit ein Autor-„ich“ – hier aber noch anonym und in der 3. Pers. sg. – hervortritt.²⁰ Dieses „ich“, das nach dem Dichter selbst wohl auch mit jedem Vortragenden zu identifizieren ist, stilisiert sich nach Shehata in der *Ištar*-Hymne des Ammiditana (1683–1647 v. Chr.) zum Ende in Zeile 53–56 zu einem versteckten Selbstlob, dessen Urheber nur der Dichter selbst gewesen sein kann²¹:

Ihr Herzenswunsch, das Lied ihrer Fülle, ist *seinem* Mund angemessen,
die Worte des Ea führte *er* für sie aus,
„ich hörte ihren Preis“, frohlockte er (Ea) über *ihn*,
„*Er* soll leben, *sein* König, er liebe *ihn* auf ewig!“

Von diesem altbabylonischen Selbstlob bis zu dem akrostichisch formulierten „ich“ des (fingierten?) Autors Saggil-kīnam-ubbib wird nur sehr vorsichtig ein Selbstbewußtsein der akkadischen Literaturschaffenden erkenn-

¹⁸ Die Traumgestalt wählt den „er“-Stil, wenn auch der Träumende in „ich“-Form erzählt.

¹⁹ Die „ich“-Rede des namenlosen Leidenden in der Theodizee selbst ist genrebezogen zu verstehen. Der Leser/Vortragende und der Hörer können sich mit dem Rollen-„ich“ identifizieren. Ebenso genretypisch ist „ich“-Rede in älteren akkadischen Gebeten (s. Foster, *Muses*, 503–674); sie ist, ohne eine Namensnennung, allgemeingültig.

²⁰ Shehata, *Dichter*, 202–204.

²¹ Shehata, *Dichter*, 205–208. Ich habe die nach Shehata als Dichterbezug einzustufenden personalen Bezüge zur Verdeutlichung kursiv gesetzt. Vollständiger Text bei Foster, *Muses*, 68–71.

bar²²; diese Entwicklung zeitlich zu bestimmen ist angesichts der oft erst in Assurbanipals Bibliothek belegten Quellen schwierig.

Erstmals im Erra-Epos tritt zu einem Namen die Charakterisierung „Autor“ hinzu. Bei diesem Werk hilft ein Blick auf das zeitgeschichtliche Umfeld, in welches das Epos einzubetten ist, um zu verstehen, was sich in dem neuen Selbstverständnis des Kabti-ilāni-Marduk ausdrückt, Autor seines Werkes zu sein. J. A. Brinkman charakterisiert das Erra-Epos als „a theological myth describing the divine machinery behind the Sutan invasions in Babylonia from the eleventh through ninth centuries“.²³ J. Bottéro beschreibt dessen Gedankengang als eine „théologie de l’histoire“, die sich – ähnlich der biblischen Geschichtstheologie nach 586 v. Chr. – der erfahrenen Zerstörungen stelle; das Epos leite die historischen Ereignisse jedoch nicht aus menschlicher Schuld vor den Göttern ab, vielmehr zeige Kabti-ilāni-Marduk die wahre Natur der Götter als verantwortlichen Auslöser des Unglücks.²⁴ So leistet das Erra-Epos eine religiöse Geschichtsbewältigung durch die literarische Arbeit eines namentlich genannten, einzelnen Autors, der sein Werk als göttliches Wort (V,45–46) autorisiert sieht.²⁵

3. Autornamen und Autor-„ich“ in griechischen Werken

Durch die phönizische Schrift als Ursprung des griechischen Alphabets ist Griechenland mit der alten Kultur des Zweistromlandes verbunden. Obwohl interkulturelle Kontakte²⁶ schon früher bestanden hatten und die

²² Obwohl man für die frühe Zeit der Schriftlichkeit den Aspekt des Vorlesens/Hörens vor dem stillen Lesen betonen muss, konnte doch jedes Akrostichon nur von einem *lesenden* Schriftmeister erkannt werden. Zur Fähigkeit eines Mit-den-Augen-Lesen vgl. Wilcke, Babylonien, 23–33.

²³ Brinkman, History, 19 und (Zitat:) 362. S. auch Bottéro/Kramer, Dieux, 726 und sein Urteil über das Erra-Epos: „Là est son originalité: non pas dans l’invention des mythes et des articulations de leur développement, mais dans leur usage et application.“

²⁴ Bottéro, Antiquités, 148–150. S. auch Bodi, Ezekiel, 59–62.

²⁵ Eine Krisenbewältigung, vergleichbar dem Erra-Epos und zugleich rund 1 Jt. älter, leistet auch das seit dem 18. Jh. v. Chr. nachgewiesene sumerische Lied Nin-me-šara der Hohepriesterin En-ḫedu-Ana, einer „Tochter“ Sargons von Akkad (23. Jh. v. Chr.). Angesichts von Aufständen, die das Reich von Akkad bedrohen, beschwört sie hilfesuchend den Zorn der Schutzgöttin Akkads. Dabei wendet En-ḫedu-Ana sich namentlich an die Göttin Innana (s. Zgoll, Nin-me-šara): (Z. 66–67) „In meinem schicksalbestimmenden Teil der Tempelanlage war ich zu dir hingetreten / ich, die Hohepriesterin, ich, En-ḫedu-Ana.“ (Z. 81) „En-ḫedu-Ana bin ich – ein Gebet will ich nun zu dir sprechen.“ Die Parallelen im Ausdruck und zur Herkunft von En-ḫedu-Ana und Saggil-kīnam-ubbib sowie Assurbanipal sind unübersehbar; der große zeitliche Abstand zwischen den Werken läßt offene Fragen. Zur Deutung von En-ḫedu-Anas Selbstnennung s. Zgoll, Rechtsfall, 118–119.

²⁶ Burkert, Epoche; Haider, Griechen, 59–115.

Schrift als Medium Mesopotamiens den nach dem Untergang der mykenischen Kultur schriftlos gewordenen Griechen generell nicht unbekannt geblieben sein dürfte, brachte erst die Aneignung der phönizischen Buchstaben (φοινικῆα γράμματα) in der 1. Hälfte des 8. Jh. v. Chr. die klassische griechische Schriftkultur hervor.

Nach Strabo konnte der Lyriker Alkaios (ca. 630–580 v. Chr.) erzählen, sein Bruder Antimeneidas habe für die Babylonier gekämpft, auch habe er selbst Ägypten besucht²⁷. Angesichts solcher engen Kulturkontakte mag es nicht verwundern, dass Autor-„ich“ und namentliche Nennung in der griechischen Literatur zeitlich nahe zu den neuassyrischen Belegen aus Assurbanipals Bibliothek stehen.

Erstmals bringt der Dichter Hesiod (um 700 v. Chr.) seinen Namen in ein eigenes Werk ein. Er schildert zu Beginn seiner *Theogonie* (I,22–24), wie ihn die Musen zum Dichter beriefen²⁸:

Jene nun lehrten auch den Hesiodos edle Gesänge,
Wie er Lämmer betreut an des heiligen Helikons Hängen.
So begannen zu mir zuerst die olympischen, hehren
Musen zu reden, die Töchter des aigisschwingenden Gottes.

Hundert Jahre später bringt die Lyrikerin Sappho (ca. 630–570 v. Chr.) ihren Namen in eigene Gedichte ein. So heißt es etwa im „Hymnus an Aphrodite“ (Frgt. 1 Voigt)²⁹:

und sofort kamen sie an und du, o Beglückte,
lächelnd in deinem unsterblichen Antlitz,

fragtest, was ich wieder gelitten hätte und warum
ich dich wiederum rief
und was ich am meisten wünschte, dass es mir sei
in meinem wahnsinnigen Gemüt: Wen soll ich wieder
überzeugen, zu deiner Liebe zu führen? Wer, o
Sappho, tut dir Unrecht?

²⁷ Str. 13,1,38 und 1,2,30, Alkaios Frgt. 468 Voigt und Frgt. 432 Voigt; s. auch Haider, Griechen, 93–94.103.

²⁸ Schmidt, Hesiod, 53–54. Rösler, Dichter, 59, hebt hervor, wie Hesiods namentliche Kennzeichnung seines Werkes einen Stilbruch mit der Tradition einschließt, nach welcher der epische Dichter von seinem Werk gewöhnlich in der 1. Pers. sg. spricht.

²⁹ Bagordo, Sappho, 50; vgl. Alkaios Frgt. 65, 94 und 133 Voigt mit Nennung von Sapphos Namen. Allerdings ergibt sich die Namensnennung hier „aus der dialoghaften Struktur des Gedichts“ (Rösler, Dichter, 60 Anm. 76) und ist keine Werkkennzeichnung wie bei Hesiod oder etwa dem professionellen Lyriker Alkman (Ende 7. Jh. v. Chr., vgl. Page, Alkman Frgt. 39; s. auch Rösler, Dichter, 66).

In beiden Werken tritt neben der Namensnennung ein Autor-„ich“ hervor, das in seiner Selbstdarstellung dem Hörer autobiographische Informationen verschafft.

Der Stolz über das dichterische Können, seinen Anspruch und den Erfolg lassen bereits in Hesiods Werken *Theogonie* und *Werke und Tage* ein dichterisches Selbstbewußtsein deutlich hervortreten.³⁰ Ein stolzes Autorbewußtsein ist auch bei dem Lyriker Archilochos (erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr.) zu erkennen. Zwar ist in seinen auf uns gekommenen Werken die Nennung des eigenen Namens nicht belegt, doch zeigen seine berühmtesten Gedichtfragmente 6 und 60 eine sehr persönliche Kritik an gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Normen³¹:

Mag sich ein Säer freun an dem Schild, den beim Busch ich zurückließ
– meine vortreffliche Wehr, ungern nur gebe ich sie preis! –,
Retten konnt' ich mein Leben: was schiert jener Schild mich noch länger!
Kaufen will ich mir bald einen, der ebenso gut!

Nicht kann ich den großen Feldherrn leiden, dessen Gang gestelzt,
den nicht, der auf Locken stolz ist, und nicht den, der glattrasiert.
Lieber ist mir da ein kleiner, mögen krumm die Waden sein,
wenn er sicher auf den Füßen dasteht und ist voller Mut.

Noch stärker entwickelt sich bei Sappho mit dem Autorbewußtsein eine Erwartung von dichterischer Anerkennung, die über den Augenblick hinausgeht.³² Das *Loblied auf Polykrates* des Ibykos (Mitte 6. Jh. v. Chr.) schließlich endet in einer Verknüpfung von Ruhm des Gelobten mit der Ruhmeserwartung des lobenden Dichters³³ und führt damit das versteckte Selbstlob der altbabylonischen *Ištar*-Hymne des Ammiditana zu einer vollen Blüte (S 151,46–48 Franyó):

Unter solchen, Polykrates, wirst auch
Du unsterblichen Ruhm deiner Schönheit genießen,
Wenn mein Gesang ähnlichen Ruhm gewinnt.

³⁰ Stein, Autorbewußtsein, 6–54.

³¹ Treu, Archilochos, 25 und 69. S. auch Snell, Persönlichkeit; Stein, Autorbewußtsein, 55–90.

³² Frgt. 65 Voigt, übersetzt von Bagordo, Sappho, 140–141: „Sappho, dich lieb[e ich ... / zu Kypros K[ö]nig[in ... / und dir ein großes G[eschenk / all die der glanzvolle ... / überall Ruhm“. Der Ruhm gilt dabei noch nicht – wie später bei Ibykos – dem eigentlichen Werk als vielmehr der gesamten Persönlichkeit Sapphos (Rösler, Dichter, 68.73–75); vgl. Stein, Probleme.

³³ Stein, Probleme, 269–270; Rösler, Dichter, 81 und Anm. 127, verweist auch auf Hesiods *Theogonie* 237ff. und merkt überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ibykos-Fragmentes an.

Dieses sich in der griechischen Dichtung entwickelnde Autorbewußtsein sieht die Literaturforschung mit der Nutzung der griechischen Schrift zur Konzeption und Bewahrung von Literatur seit Hesiod einhergehen.³⁴

Über die im engeren Sinn autobiographischen Informationen hinaus zeigt die griechische Lyrik, insbesondere bei Sappho und Alkaios, auch den *Sitz im Leben* dieser Dichtung an. Beider Dichtung gilt einer Hetairie. Bei Sappho ist es eine Gruppe junger Frauen, bei Alkaios eine Gruppe aristokratischer Freunde. Hier wie dort lassen die Werke Lebensbedingungen der Gruppe erkennen, die im Gegenüber von „ich“ und „du“/„ihr“ und in Verbundenheit („wir“) angesprochen ist. So heißt es in einem Gedicht Sapphos (Frgt. 94 Voigt)³⁵:

Fürwahr, ich wäre lieber tot.
 Und sie verließ mich jammernd,
 [-]
 lang, und dies sagte sie zu [mir:]
 Ach, welch fürchterliche Pein erleiden wir,
 Sappho, wirklich gegen meinen Willen verlasse ich dich.
 -
 Und ihr erwiderte ich dies:
 Geh und sei froh und an mich
 Erwinnere dich, denn du weißt, wie gern wir dich hatten.

Das Gedicht verrät nicht, wie Sapphos Gesprächspartnerin heißt noch wer zur Gruppe („wir“) gehört. Dieses Merkmal der Dichtung, das Insiderwissen voraussetzt, kennzeichnet auch viele Werke des Alkaios. Anders als Sapphos Lyrik äußert sich alkäische Dichtung zu aktuellen politischen Ereignissen und beteiligt sich agitatorisch an ihnen.

In Fragmenten von wenigstens zweien seiner Lieder greift Alkaios die Allegorie vom Schiff im Sturm auf, um politische Ereignisse oder die Situation der Hetairie zu beschreiben (Frgt. 208; 73 und 6 Voigt)³⁶:

(208) Nicht mehr begreifen kann ich der Winde Streit:
 denn eine Woge wälzt sich von hier heran,
 von dort die andre. Wir inmitten
 treiben im Sturme auf schwarzem Schiffe.
 Das Ungewitter bracht' uns in Todesnot.

³⁴ Als ein frühes Motiv der Schriftverbreitung: Wirbelauer, Schrift. Demgegenüber wird meistens der Gebrauch zu Handelszwecken als Antrieb zur Schriftnutzung vermutet.

³⁵ Bagordo, Sappho, 181.

³⁶ Treu, Alkaios, 41.43. Zur Interpretation s. Rösler, Dichter, 115–148.

(73) In solchem Seesturm treibt unser Schiff dahin.
 Vergiß die Unbill, Freund, ...
 Mit euch erfreu- ...
 Und neben Bykchis ...
 So wollen wir hier noch bis zum nächsten Tag,
 auch wenn da jemand ... alles ...

(6) Die Woge kommt. Wir kennen des Windes Wehn!
 Was unser harrt, ist Mühe und harte Not.
 Zu schöpfen gibt's, wenn Wasser eindringt!
 Leck sind die Planken vom Kampf der Wellen.

...
 Rasch, dichtet ab, und in den Hafen,
 der uns beschirmt, laßt uns eilig fahren!

...
 erinnert euch, was wir ertrugen!
 Was einer gilt, wird sich nun erweisen!
 Wir wollen nicht als Feige den Eltern Schmach,
 den edlen, antun, die schon der Erde Schoß
 hat aufgenommen ...

Zeitgeschichtlicher Hintergrund dieser Lyrik ist der Übergang von den alten Formen der Adelherrschaft zur Tyrannis, der auch Machtkämpfe in Alkaios' Heimat Mytilene auf Lesbos hervorrief. Wie W. Rösler beschreibt, repräsentiert Alkaios in diesen Auseinandersetzungen eine Partei des orthodoxen Adels, die gegen „moderne“ politische Formen ankämpft.³⁷ Der Vortragsort seiner politischen Lyrik ist das Symposion der Hetairie, seiner Freund- und zugleich Kampfgenossenschaft, bei dem gemeinsam Erlebtes bedacht und auch Pläne mittels des lyrischen Vortrags vorangetrieben werden. Die Anredestruktur dieser Lyrik des Alkaios zeigt ein festes Publikum. Mit ihm teilt Alkaios sein eigenes Erleben und manches Vorwissen, auf das seine Dichtung nur anzuspielen braucht.

Mit der rasch anwachsenden Verbreitung griechischer Dichtung über den ursprünglich begrenzten Hörerkreis hinaus gaben spätere Autoren ebenso rasch Bezugnahmen auf einen bestimmten Hörerkreis auf, um jeden potentiellen Hörer ansprechen zu können. Die Dichtung von Alkaios oder Sappho, mit all den ihr inhärenten Schwierigkeiten einer sachgemäßen Interpretation, gehört so literaturgeschichtlich in ein enges Zeitfenster.³⁸

³⁷ Rösler, Dichter, 26–36.

³⁸ Rösler, Dichter, 90.

4. Autornamen und Autor-„ich“ in altägyptischen Werken

„Die Angst vor der Namenlosigkeit und das Streben nach Namhaftigkeit sind die zentralen Triebkräfte der ägyptischen Kultur“.³⁹ So zeigt sich die Eröffnung der Sinuhe-Erzählung (ca. 1900–1750 Jh. v. Chr.) nach J. Assmann bereits vom Stil der autobiographischen Grabinschrift her geprägt; Sinuhe stellt sich selbst als Autor seiner Biographie namentlich vor⁴⁰:

Der Fürst und Graf, der Verwalter der Bezirke des Königs in
den Ländern der Asiaten, der wirkliche Bekannte des Königs,
den er liebt, der Gefolgsmann Sinuhe.
Er sagt: Ich war ein Gefolgsmann, der seinem Herrn folgte ...

Ähnlich informativ eröffnet die „Erzählung des Wenamun“ (ca. 10. Jh. v. Chr.)⁴¹:

5. Jahr, 4. Sommermonat, 16. Tag. Der Tag, an dem Wenamun,
der Älteste der Halle des Tempels des Amun (des Herrn der Throne
der beiden Länder), abreiste, um Bauholz zu holen ... An dem Tag,
an dem ich in Tanis ankam, wo (Smen)des und Tanutamun waren,
gab ich ihnen die Schriftstücke des Amun-Re, des Königs der Götter.

Diese sehr alten ägyptischen Beispiele, den (fiktiven) Autor im Werk selbst zu nennen, zeigen keine erkennbare Wirkung auf die hebräische Literatur. Die ältesten biblischen Schriften, obwohl sie jünger als die ägyptischen Beispieltex-te sind, lassen keine literarisch ursprüngliche Autornennung erkennen.

5. Autornamen und Autor-„ich“ in der frühen Schriftprophetie

Die Wurzeln der hebräischen Schrift liegen wie für die griechische Schrift im phönizischen Alphabet. Erste Schriftzeugnisse finden sich im 10. Jh. v. Chr., doch zeigt erst das 8. Jh. v. Chr. eine größere Schriftverbreitung in Israel an.⁴² Damit sind wir zugleich in der Zeit der ersten literarisch verorteten Schriftpropheten.

Die texteröffnenden Autorinformationen von Hos 1,1; Am 1,1; Mi 1,1 und Jes 1,1 gelten gemeinhin als redaktionelle Zusätze. Ohne dass redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu den einzelnen Schriften angestellt

³⁹ Assmann, Selbstthematization, 211.

⁴⁰ Erman, Literatur, 40.

⁴¹ Schipper, Wenamun, 103.329–333.

⁴² Renz/Röllig, Handbuch, I,1.

werden müssen, erlaubt jedoch der Blick auf die Literaturgeschichte der benachbarten Kulturen zu erkennen, dass Autorinformationen in den Werken der Schriftpropheten des 8. Jh. v. Chr. ab dem 7. Jh. v. Chr. prinzipiell vorstellbar sind.⁴³

Über diese texteröffnenden Autorinformationen hinaus werden Hosea, Amos und Jesaja in ihren Schriften nochmals erwähnt. So folgt in Hos 1,2 eine weitere Texteröffnung unmittelbar auf die vorausgegangene Schrifteneröffnung durch Hos 1,1:

- (1,1) Wort JHWHs, das erging an Hosea, den Sohn Beeris,
in den Tagen Ussias ...
(1,2) Der Anfang des Redens JHWHs durch Hosea;
und es sagte JHWH zu Hosea: ...

Hos 1,2 deutet auf eine eigenständige Sammlung von Hoseaworten hin, zu der die nachfolgende Gottesrede zu Hosea gehörte. In ihr wird Hosea in der 3. Pers. sg. präsentiert. Der Auftrag an Hosea, mit einer Frau Kinder zu zeugen und diese als Zeichen des Gottesgerichtes zu benennen, ist mit Hos 1,9 abschließend erteilt. In diesem Vers wird Hosea überraschend als Mitglied einer Gruppe („ihr“) angesprochen. Wie die ersten beiden Kindernamen redaktionell eine positive Umdeutung erfahren (Hos 1,5.6bß.7), so gehört Hos 2,1-3 als Namensumdeutung für das dritte Kind zur Erzählung dazu. Hos 2,3 spricht erneut jene anonyme Gruppe („ihr“) an.⁴⁴

Hos 1,2–2,3 gehört redaktionsgeschichtlich zur größeren Einheit Hos 1,2–3,5, die mit ihren (pseudo-)biographischen Textanteilen als eigene, wenngleich nicht homogene Komposition anzusehen ist, die sich vom nachfolgenden Spruchgut Hos 4–14 deutlich absetzt. Wie ich andernorts beschrieben habe, spiegeln Aussagen dieser Komposition Israels Exil in Juda nach 722 v. Chr.; sie könnten im Lauf des 7. Jh. v. Chr. dem überlieferten Spruchgut vorangestellt worden sein.⁴⁵

In Jes 2,1; 13,1 werden die nachfolgenden prophetischen Worte Jesaja namentlich zugewiesen. In beiden Fällen ist die Verknüpfung mit den unmittelbar folgenden Worten redaktionsgeschichtlich kaum als älteste Überlieferung aus dem 8. Jh. v. Chr. anzusehen.⁴⁶ Hingegen ist die literarische Verknüpfung von Jes 2,1 mit der Jesajadenschrift diskutabel.⁴⁷ Ent-

⁴³ Überlegungen zur Einfügung dieser schriftprophetischer Autorinformation s. u. 151–153.

⁴⁴ Zur Identität der Gruppe s. 135–136.

⁴⁵ S. o. 77–79. Anders Jeremias, Hosea, 36: perserzeitlich; Rudnig-Zelt, Hoseastudien, 273: um die Zeit des samaritanischen Schismas.

⁴⁶ Die Doppelüberlieferung Jes 2/Mi 4 trägt perserzeitliches Kolorit, der „Ausspruch über Babel“ (Jes 13,1) ist frühestens dem 6. Jh. v. Chr. zuzurechnen.

⁴⁷ Beuken, Jesaja 1–12, 88–89.

sprechend könnte Jes 13,1* als Vorspann einer kleinen, eigenständigen Textsammlung im Hinblick auf Jes 20 und 22 erwogen werden, die Kriegseignisse am Ende des 8. Jh. v. Chr. berühren.⁴⁸ Die überschriftartige Zuweisung schriftprophetischer Worte an einen bestimmten Namen ist in der frühen Schriftprophetie beispiellos, häuft sich jedoch im Jeremiabuch.⁴⁹

In der sogenannten „Denkschrift“ (Jes 6–8) wird Jesaja einmal genannt. Nach einer zeitgeschichtlichen Einordnung („In den Tagen des Ahas ... zogen Rezin ... und Pekach ... zum Krieg gegen die Stadt“, Jes 7,1) wird Jesaja in Jes 7,3 ein Auftrag erteilt:

Und JHWH sagte zu Jesaja: Geh doch hinaus ...

Der in Jes 7,3-9 entfaltete Auftrag gilt in V.10 erzählerisch als ausgerichtet und ist so in den Fortgang der Denkschrift eingebettet. Die literarische Gestalt dieser Szene, die dem Erzählerischen nur die Rolle des Steigbügelhalters für das ergehende Gotteswort zubilligt, ähnelt sehr der (pseudo-)biographischen Erzählung von Hos 1,2–2,3. Der bedeutungsvolle Sohnesname „Schear-Jaschub“ (vgl. Jes 8,14 „Maher Schalal-Hasch-Bas“) steht motivisch der Namensgestaltung für Hoseas Kinder nahe. Jes 7,9b ragt über die Erzählung insofern hinaus, als sie die Erzählebene verläßt und durch die Anrede einer anonymen Gruppe („ihr“, vgl. Hos 1,9; 2,3) die Erzählung in ein historisches Lehrstück verwandelt.

Der Fremdbericht von Jes 20,1-6 nennt Jesaja in V. 2-3 namentlich. Wie dies für die Denkschrift als Ganzes gilt, sind auch hier mehrere Jahre erzählerisch zusammengefasst:

(20,2) In jener Zeit sprach JHWH durch die Hand Jesajas ben Amoz:

Geh und löse das Trauergewand von deiner Hüfte ...;

und so machte er, und ging nackt und barfuß.

(20,3) Und JHWH sagte: Wie mein Knecht Jesaja gegangen ist,

nackt und barfuß; drei Jahre,

als Zeichen und Wunder gegen Ägypten und gegen Kusch ...

Bereits in Jes 7,1-9 dominierte das Gotteswort die Szene. Die Datierung durch Jes 20,1 findet ihr Pendant ebenfalls in Jes 7,1. Mit Blick auf Jes 7,9; Hos 1,9; 2,3 ist zu überlegen, ob nicht – nachdem die vom Krieg geschlagenen Küstenbewohner ihre Hoffnungslosigkeit eingestanden haben – auch Jes 20,6b mit einer direkten Anrede an den eigentlichen Hörer schließt, nur

⁴⁸ Jes 13–23 enthält zehn Aussprüche über Völker, deren vierter Ephraim und neuntes Jerusalem gilt. Nach dem fünften Ausspruch ist der Fremdbericht von Jes 20 platziert. Die Aussageabsicht der Sammlung steht Jes 36–37 nahe (Beuken, Jesaja 13–27, 25).

⁴⁹ In der kürzesten Form, ohne ergänzende Informationen, etwa in Jer 7,1; 11,1; 18,1; 30,1.

dass sie in diesem Fall in der 1. Pers. pl. formuliert ist („und wie sollen wir entkommen – wir“)?⁵⁰

Jes 7,1-9 und 20,1-6 weisen mit ihren Datierungen (ca. 734–732 und 714 v. Chr.) zwar deutlich auf die Zeit des historischen Jesaja zurück, doch dürfte die Denkschrift als Makrotext für Jes 7,1-9 selbst frühestens nach 701 v. Chr. verfasst, die Endredaktion von Jes 13–23 als Makrotext für Jes 20 erst in der 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. abgeschlossen worden sein.⁵¹ Da beide Namensnennungen in kleine Szenarien eingebunden sind, könnten sie wie auch Hos 1,2–2,3 ursprünglich selbständiges Gut gewesen sein, das die schriftprophetische Aufgabe verdeutlichte und dabei pädagogischen Zwecken diene. Stilistisch tritt die breite historische Einordnung des Gotteswortes – wie die schon erwähnte namentliche Zuordnung einzelner schriftprophetischer Worte – vermehrt im Jeremiabuch auf.⁵²

Jes 36–39 zeigt eine 2Kön 18–20 nahestehende Erzähltradition, die ein sehr eigenes und spätes Bild von dem hier erstmals „Prophet“ (Jes 37,2; 38,1; 39,3) genannten Jesaja zeichnet. Jes 36–39 sind wirkliche Erzählungen, in denen das auszurichtende Gotteswort, anders als zuvor, in breite Situationsschilderungen eingebettet ist.

In der Amosschrift begegnet der Name des Schriftpropheten viermal in der sogenannten „Amazjaszene“ (Am 7,10-17):

- (7,10) Und Amazja, der Priester von Bethel, sandte zu Jerobeam,
dem König Israels, um ihm zu sagen;;
Amos hat sich gegen dich verschworen ...
(7,11) Denn so hat Amos gesprochen ...
(7,12) Da sagte Amazja zu Amos ...
(7,14) Da antwortete Amos und sprach zu Amazja: Ich bin kein Prophet ...

Die Szenerie setzt als Reaktion auf die dritte Vision des Amos unvermittelt ein. Abgefasst ist sie wie Jes 7,1-9 im „er“-Stil eines Fremdberichtes. Jedoch stehen betonte „ich“-Aussagen zur Person des Schriftpropheten im Mittelpunkt. Dem erteilten Landesverweis begegnet Amos mit der Erklärung, dass das ihm aufgetragene Gotteswort ihn nicht zu einem Propheten nach den geltenden Maßstäben der Gesellschaft mache. Am 7,14 stellt explizit fest, was für alle frühen Schriftpropheten des 8. Jh. v. Chr. gelten dürfte: ihre Identifikation mit dem zeitgenössischen Prophetenstand kann

⁵⁰ Zu Aussagen in der 1. Pers. pl. in der perserzeitlichen Michaschrift s. o. 112.

⁵¹ Vgl. Berges, Jesaja, 92; Beuken, Jesaja 1–12, 35; Beuken, Jesaja 13–27, 28.

⁵² Vgl. Jer 32,1-3; 33,1; 34,1.

nicht vorausgesetzt werden. Die gesellschaftliche Stellung jener Männer bedarf noch der Klärung.⁵³

Literarisch ist die Amazjaszene in die fünf Visionen des Amos (Am 7,1-9; 8,1-9,4) eingepasst. Ihre erzählerische Funktion ist es, die gesellschaftlichen Verantwortlichkeiten des in den Visionen angekündigten Gottesgerichtes zu verdeutlichen und „meinem [= Gottes] Volk“ über das Gericht hinaus Hoffnung zu geben.⁵⁴ Das in den Visionen zur Sprache kommende, erzählerische „ich“ – erst in Am 7,8; 8,2, d. h. unmittelbar vor und nach der Amazjaszene, mit Amos identifiziert – kann nur als erzählerisches Stilmittel gewürdigt werden. Eine autobiographische Qualität ist nicht nachweisbar. Da die Amosschrift erst nach der Hoseaschrift – und vermutlich in einem Akt – verschriftet wurde, lassen sich Amazjaszene und Visionen literarisch frühestens im 7. Jh. v. Chr. fassen.⁵⁵

Bei den Visionen des Amos kommen namentliche Nennung des Schriftpropheten und „ich“-Rede zusammen. Diese Kombination findet sich wohl in Ez 24,20-24 und mehrfach im Jeremiabuch wieder. Die frühe Schriftprophetie kennt ansonsten nur anonyme „ich“-Aussagen.

In der „ich“-Erzählung von Hos 3 wird das Ehemotiv von Hos 1,2-2,3 erneut aufgegriffen.⁵⁶ Der anonyme „ich“-Erzähler deutet seine sexuelle Enthaltensamkeit gegenüber seiner Frau auf Israels Geschick. Das erzählerische „ich“ in Hos 3 ist so nur kontextuell begründet auf Hosea hin deutbar. Es kann daher lediglich als literarisches Stilmittel einer Erzählung gewürdigt werden, die aus anderen Gründen wenigstens in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. datiert werden sollte.⁵⁷ Von daher ist Hos 3 nicht autobiographisch.

Im hos. Spruchgut finden sich auch zwei alleinstehende „ich“-Aussagen. So heißt es in Hos 9,8 und 9,17:

(9,8) Ein Wächter, Ephraim, ist mit meinem Gott ...

(9,17) Mein Gott verwirft sie [=Ephraim], denn
sie haben nicht auf ihn gehört; ...

⁵³ Dazu s. u. 139–141; als „Prophet“ gilt der Priester Ezechiel nach seinem Tun (נביא) (Ez 11,4; 13,2; 21,14 u. ö. wie Am 7,15, vgl. aber auch Ez 2,5; 33,33). „Prophet“ genannt wird wohl erstmals Jeremia in Jer 1,5; 42,2; 43,6, 45,1; 51,59 (s. Janzen, *Studies*, 145–148), ferner – außer Jesaja in den Erzählungen Jes 37,2; 38,1; 39,3 – Habakuk (Hab 1,1; 3,1), Haggai (Hag 1,1.3.12 u. ö.) und Sacharja (Sach 1,1.7).

⁵⁴ S. o. 52–54.

⁵⁵ Jeremias, Anfänge.

⁵⁶ Es ist umstritten, ob es sich in beiden Geschichten um dieselbe Frau handelt (Jeremias, Hosea, 53). Doch geht diese historische Fragestellung vermutlich an den Zielsetzungen beider Geschichten vorbei.

⁵⁷ S. o. 79–80.82.

Wenngleich die Deutung des Nominalsatzes Hos 9,8 umstritten ist⁵⁸, so ist der Grundtenor beider Verse gleich: Ephraim, eine als Gruppe aufgefasste gesellschaftliche Größe in Israel⁵⁹, wird in Widerspruch zur Position „meines“, d. h. des vom Autor vertretenen Gottes gestellt. Die „ich“-Aussage, die sich einzig mit dem Wort „Gott“ und dem damit verbundenen Geltungsanspruch verbindet, fügt sich sachlich gut in die Komposition von Hos 4–10 ein. Am Anfang und am Ende dieser Einheit werden ein Einzelner und eine Gruppe angesprochen, die erkennbar gemeinsam im JHWH-Kult beschäftigt sind (Hos 4,4-6; 10,13-14); daneben gibt es mindestens eine „wir“-Aussage, die Autor und Zielgruppe zusammenschließt (Hos 7,5).⁶⁰ Literarisch existiert eine kommunikative Situation, die strukturell den Gedichten Sapphos und – noch mehr – den Dichtungen des Alkaios gleicht: die hos. Schriftprophetie spricht unmittelbar zu einem definierten Adressatenkreis. Sie streitet gegen gesellschaftliche Neuerungen und vertritt – wie Alkaios im politischen Bereich so Hosea im religiösen Bereich – konservative Positionen.⁶¹ Die „ich“-Aussagen von Hos 9,8.17 spiegeln die Autorität des Schriftpropheten wider, der argumentierend seine eigene Gottesbeziehung betont. Diese beanspruchte Autorität wird durch die schriftprophetische Stilistik unterstrichen, dass Hos 4–14 Gottes und schriftprophetische, menschliche Rede nicht klar unterscheidet. Vielmehr wechseln Situationswahrnehmungen des Schriftpropheten nahtlos in Gottesrede über oder umgekehrt (vgl. Hos 7; 10). Schriftprophet und Gott werden im formulierten Wort identisch. Das gibt den beiden einzigen „ich“-Aussagen ihr besonderes Gewicht. Sie können literaturgeschichtlich mit der Positionierung des Saggil-kīnam-ubbib im Akrostichon der babylonischen Theodizee verglichen werden. Auch eine Datierung beider Verse ins 8. Jh. v. Chr. und vor 722 v. Chr. ist literaturgeschichtlich möglich und aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlich.

Der Autor von Hos 4–10, den die Tradition „Hosea“ zu nennen weiß, begründet seine gesellschaftspolitischen Argumentationen religiös. Er teilt mit seinen im JHWH-Kult tätigen Adressaten eine grundsätzlich promonarchische Einstellung („unser König“, Hos 7,5). Möglicherweise hatte er Zugang zu den Führungszirkeln der Aristokratie Israels, auf deren Treiben er hinweist („Haus Israel“, Hos 6,10).⁶² Trotz seiner wohlwollenden Haltung zum Prophetenstand sollte man ihn nicht zu den Propheten zählen, sondern wie Amos von ihnen unterscheiden.⁶³ In Hos 14,9 findet sich eine weitere „ich“-Aussage:

⁵⁸ Dobbie, Text; Schütte, Gerechtigkeit, 130–131.

⁵⁹ Schütte, Gerechtigkeit, 29–36.

⁶⁰ Schütte, Gerechtigkeit, 94–95.

⁶¹ Schütte, Gerechtigkeit, 192–200.

⁶² Schütte, Gerechtigkeit, 42–43.

⁶³ Schütte, Gerechtigkeit, 175–189.

Ephraim, was [liegt] mir noch an Götzenbilder;
 ich, ich habe geantwortet und ich schaue auf ihn:
 ich [bin] ein grünender Wacholder, von mir her findet sich deine Frucht.

Dieser Vers antwortet auf die Ansprache von Hos 4,17 („Ein Gefährte von Götzenbildern ist Ephraim, laß ihn“). Da Hos 14,2-10 erkennbar den Eintritt einer Katastrophe – den Untergang Samarias – voraussetzt, muss hier ein Tradent von Hos 4–10 nach 722 v. Chr. die Forderung des früheren Autors persönlich reflektiert haben. Das Autor-„ich“ von Hos 9,8.17 ist mit dem von Hos 14,9 nicht identisch. In Hos 14,2-10 meldet sich ein Schriftgelehrter zu Wort, der seiner Gruppe mit Hos 4,4–14,10 eine erweiterte, aktualisierte Fassung der schriftprophetischen Überlieferung vorlegt.⁶⁴

In der Michaschrift begegnet uns erneut die Anrede einer anonymen Gruppe („ihr“), die sich ebenfalls im JHWH-Kult tätig zeigt. Ähnlich wie Hos 4–10 sind diese Anreden in die Anfangs- und Schlußabschnitte einer ersten vor-babylon-exilischen Michaschrift gerückt (Mi 1,2.10-11; 6,1.9.16) und zeigen den appellativen Charakter dieses Textes an.⁶⁵ Innerhalb dieser frühen Michaschrift (Mi 1,2–2,11; 3; 6,1–7,7) positioniert sich der später als Micha identifizierte Schriftprophet im Anschluß an eine heftige Kritik an Propheten, Sehern und Wahrsagern. Nach der betonten Eröffnung „ich habe gesagt“ (Mi 3,1) schließt diese Redeeinheit in Mi 3,8:

Doch ich, ich bin erfüllt von Kraft – dem Geist JHWHs –
 und Recht und Stärke;
 Jakob seine Verfehlung zu verkünden und Israel seine Sünde.

Angesichts der betonten Distanzierung von dreierlei Formen der Prophetie ist es auch hier fraglich, ob sich der Schriftprophet Micha als „Prophet“ verstand. Seinen Redeauftrag charakterisiert er durch הִפַּחְתִּי hif. / „verkünden“ und nicht durch נָבִיא / „in der Weise eines *Nabi* handeln“. Mit „Kraft, Recht und Stärke“ reklamiert Micha Eigenschaften für sich, „wie sie insbesondere weltlichen Autoritäten zukommen ... Erst eine Überarbeitung von V. 8a, die den ‚Geist JHWHs‘ einführt, betont damit den religiösen Charakter der michanischen Tätigkeit stärker“.⁶⁶ Mi 2–3 zeigen den Schriftpropheten als Menschen, der im Namen Gottes für die Benachteiligten unter den in Juda lebenden Israeliten („mein Volk“) spricht und sich gegen die Führung des Hauses Israel wendet; Mi 2 deutet an, dass Micha ähnlich wie Hosea Zugang zu einem israelitischen Entscheidungsgremium hatte, das zu seiner Zeit

⁶⁴ Zu Hos 14,2-10 vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 133–140.

⁶⁵ S. o. 86–91.

⁶⁶ Kessler, *Micha*, 157–158. Der „Geist JHWHs“ (Mi 3,8a), im masoretischen Text allein mit der nota accusativi versehen, wird seit Wellhausen meist als sekundäre Deutung verstanden.

vermutlich Israel vor dem König von Juda vertrat.⁶⁷ Das mi. Wort dürfte mit anderer mi. Tradition in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. in die erste Michaschrift eingearbeitet worden sein.

Bereits in Mi 1,8-9 meldete sich der Schriftprophet zu Wort; allerdings dürften die Verse zusammen mit Mi 1,10-16 von dem Verfasser der ersten Michaschrift mit Blick auf seine Einleitung redaktionell bearbeitet oder selbst geformt worden sein⁶⁸:

(1,8) Darüber muss ich klagen und heulen, muss ich barfuß und nackt gehen;
muss ich Totenklage halten wie die Schakale, und Trauer wie die Strauße.
(1,9) Denn unheilbar sind seine (fem. sg. = die Samaria versetzten) Schläge;
und er (fem. sg. = der Schlag) ist bis Juda gekommen, er (masc. sg. = JHWH)
rührt bis ans Tor meines Volkes, bis nach Jerusalem.

Obwohl der Schriftprophet von sich selbst spricht, dürfte hier von anderer Hand „das Bild des mit seinem Volk trauernden Propheten gezeichnet“⁶⁹ worden sein. Die anschließende sozialpolitische Parteinahme, die in Mi 2–3 erkennbar ist und welche die „ich“-Aussage von Mi 3,8 einschließt, ist derart von einem religionspolitischen Rahmenstück zu Anfang und Ende der ersten Michaschrift eingefasst.

In der theologisch reflektierenden Neuausrichtung und Verschriftung der überkommenen schriftprophetischen Botschaft meldet sich der Bearbeiter der Michatradition innerhalb des Schlußteils Mi 6,1–7,7 selbst zunächst argumentativ zu Wort. Seine „ich“-Aussagen korrespondieren mit den Anreden der im Kult tätigen, möglicherweise levitischen Kreise und spiegeln nicht mehr die Auseinandersetzung von reichen und armen Israeliten in Juda, sondern die städtische Kultur einer für den JHWH-Kult verantwortlichen Gruppe.⁷⁰ Es heißt in Mi 6,6-7.10-11⁷¹:

⁶⁷ S. o. 96–98.

⁶⁸ עַמִּי / „mein Volk“ steht in Mi 1,9; 6,3.5.16 für die ganze Gesellschaft, in Mi 2,4.8.9; 3,3.5 nur für deren schwachen Teil. Entsprechend finden sich anonyme Anreden in Mi 1,2.10-11; 6,1.9.16. Dazu oben 91; Kessler, Micha, 91.

⁶⁹ Kessler, Micha 92.

⁷⁰ S. o. 89–91.

⁷¹ Mi 6,10-11 wird von Wolff, Micha, 160, und Rudolph, Micha, 116, als JHWH-Rede interpretiert; beide punktieren deswegen נָכַח / „reinigen“ in *piel* um. Kessler, Micha, 275, behält die *qal*-Form als JHWH-Rede bei und sieht sie von einer Menschenrede in V. 9.12 gerahmt. Tatsächlich ist in Mi 6 (vgl. Mi 1) die „ich“-Rede von Gott und einem Menschen nur an der Aussage erkenntlich. V. 9-12 ist *auch* als Menschenrede verständlich, die zum Hören auf Gottes Wort aufruft. Da die Michaschrift Gottes und schriftprophetisches „ich“ nicht stilistisch unterscheidet, ist bei der in Mi 6,10-11 vorhandenen Unklarheit von einem beabsichtigten Doppelsinnigkeit auszugehen, wobei נָכַח eher auf eine Menschenrede hinweist.

(6,6) Womit soll ich JHWH entgegentreten,
 mich beugen vor dem Gott der Höhe?
 soll ich ihm entgegentreten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern?
 (6,7) Hat JHWH Wohlgefallen
 an Tausenden von Widdern, an unzähligen Strömen von Öl?
 soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Verfehlung,
 die Frucht meines Leibes für mein sündiges Leben? ...
 (6,10) Kann ich auf Dauer vergessen das Haus des Frevlers,
 die frevlerischen Schätze; und das verfluchte schwindsüchtige Ephra?
 (6,11) Stehe ich rein da bei frevlerischer Waage;
 und bei einem Beutel mit falschen Gewichten?

Mi 6,6-7 stellt seinen Adressaten „berufsspezifisch“ opfertheologische Fragen vor und weist mit V. 8 auf die ethische Dimension jeder kulttheologischen Antwort („Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist und was JHWH bei dir sucht ...“). Mi 6,10-11 verknüpft die Frage nach dem eigenen ethischen Verhalten (und damit auch dem seiner Adressaten) mit bestimmten, sozial ungerechten Zuständen.⁷² An diesem Unrecht ist die Gruppe zwar nicht unmittelbar beteiligt, wohl aber partizipiert sie an dessen Erträgen.

Ein drittesmal äußert sich der Redaktor persönlich – ähnlich wie Hos 14,9 – zum Abschluß seiner redaktionellen Textbearbeitung in Mi 7,1-7. Nach einer Klage über das eigene Erleben der Gesellschaft (Mi 7,1-6) schließt er mit einem dezidiert monolatrischen JHWH-Bekenntnis, das die Hoffnungserwartung des Schriftgelehrten von Hos 14,9 (nach 722 v. Chr.) in einer vorangeschrittenen juda-exilischen Zeit fortschreibt.

(7,1) Weh mir, es ist mir ergangen wie bei der Obsternte,
 wie bei der Nachlese zur Weinernte;
 keine Traube zum Essen, keine Frühfeige, nach der ich begehre. ...
 (7,7) Ich aber will Ausschau halten nach JHWH,
 will warten auf den Gott meiner Rettung; mein Gott wird mich hören.

Die Hoffnungserwartung von Mi 7,7 findet am Ende der Jesajadenkschrift in Jes 8,17 ein Pendant, das – wie die gesamte Denkschrift – um die noch immer ausstehende Erfüllung schriftprophetischer Erwartung kreist:

(8,17) Ich will harren auf JHWH, der sein Angesicht
 vor dem Haus Jakob verhüllt; auf ihn will ich hoffen.

⁷² Wie die wenigen Belege für נָצַח / „reinigen“ zeigen, beschreibt das Verb in Mi 6,11 ein sich Lösen von bösen Taten (Jes 1,16) und Sünde (Spr 20,9), das – wenn überhaupt (Hi 15,14; 25,4) – durch ein Ausrichten auf Gottes Wort möglich ist (Ps 119,9 vgl. 51,6; 73,13).

Die Denkschrift (Jes 6,1–8,18) ist (nur) in Jes 6 und 8 als „ich“-Rede konzipiert; stilistisch gleicht dies Hos 3. Beide Kapitel verdeutlichen den „Verstockungsauftrag“ Jesajas, das jahrelange Nicht-gehört-werden des Schriftpropheten, als planvolles Wirken Gottes. Literarisch wird so auf die *Nachwirkung* des schriftprophetischen Erbes abgehoben.

Obwohl die Denkschrift oft als Kristallisationspunkt der ältesten Jesajaüberlieferung angesehen wird, ist eine autobiographische Qualität des deutlich redaktionell bearbeiteten Textmaterials zweifelhaft.⁷³ Die „sprechenden“ Namen der Kinder Jesajas rücken Jes 7,1-9 und 8,1-4 motiv- und entstehungsgeschichtlich nahe zu dem israelitischen Text Hos 1,2–2,3. Darf man ferner davon ausgehen, dass schon die älteste Texttradition der jesajanischen Schriftprophetie von einer „Israelitisierung“ der genuin judäischen Überlieferung geprägt ist⁷⁴, so dürfte dieser Prozeß deutlich nach 722 v. Chr. stattgefunden haben und eine Verschriftung der Denkschrift wie der gesamten Jesajatradiation frühestens im 7. Jh. v. Chr. begründen.⁷⁵

Jenseits der Denkschrift begegnet uns das schriftprophetische „ich“ erneut in Jes 15,5; 16,11; 18,4; 21,2-4.6.10.11.16; 22,4; 28,22. Eine Einzelprüfung, ob an diesen Stellen möglicherweise der Schriftprophet selbst spricht oder ein Redaktor, sprengt den Umfang dieser Untersuchung. Inhaltlich betonen Jes 18,4; 21,2.6.10.16; 28,22 das selbsteigen empfangene Gotteswort, und Jes 15,5; 16,11; 21,3-4 das körperlich spürbare, seelische Mit-leiden an dem auszurichtenden Gotteswort. Jes 21,11; 22,4 spricht von einem Ansprechen des Schriftpropheten oder seinem Antworten. Das Motiv des Leidens am Gotteswort wird ebenfalls in Mi 1,8 erkennbar und in den Konfessionen Jeremias breiter entfaltet. Die Ansage „so hat JHWH zu mir gesprochen“ (Jes 8,11; 18,4; 21,6.16; 31,4) findet sich wieder in Jer 13,1; 17,19; 27,2⁷⁶, während das Ezechielbuch gewöhnlich „und das Wort JHWHs erging an mich“ formuliert.⁷⁷ So weisen stilistisch die „ich“-Präsenz des Schriftpropheten wie der Typ einer historischen Datierung des Gotteswortes auf Jeremia- und Ezechielbuch. Weite Teile der behandelten Jesajastellen dürften literarisch frühestens in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. rücken.⁷⁸

⁷³ So z. B. Berges, Jesaja, 110; Beuken, Jesaja 1–12, 35–36.

⁷⁴ Kratz, Jesajabuch.

⁷⁵ Ein eindeutig Jerusalemer Kolorit, frei von israelitischen (und auch von judäischen) Bezügen, besitzt allein Jes 22. Der Ausspruch über Jerusalem (Jes 22,1-14) und noch deutlicher das Wort über Schebna (Jes 22,15-25) lassen sich historisch mit Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem (701 v. Chr.) verbinden. Dieses Kapitel ist jedoch frei von einem direkten Bezug auf Jesaja und ohne eine „ich“-Aussage.

⁷⁶ Noch häufiger „und JHWH sprach zu mir“: Jer 1,7.9.12.14 u. ö., in Ez nur Ez 23,36.

⁷⁷ Ez 3,16; 6,1; 7,1 u. ö., auch in Jer 1,11.13 u. ö.

⁷⁸ So ist auch Hos 3 zu datieren (s. o. 79–80.82). Die Selbstdarstellung des Schriftpropheten durch „ich“-Aussagen nimmt neben der Namensnennung im Jeremiabuch

6. Ein innerbiblischer literarischer Vergleich

Die behandelten biblischen Texte lassen sich nur sehr eingeschränkt historisch einordnen. Stilistisch können jedoch Entwicklungen beschrieben werden. Die Nennung der Schriftpropheten als „Urheber“ des Gotteswortes ist dem ältesten Spruchgut von Hosea (8. Jh. v. Chr.), der Michaüberlieferung wie dem Spruchgut der von der Hoseaschrift abhängigen Amosschrift fremd. Erst die szenischen Texte von Hos 1,2–2,3; Am 7,10–17; Jes 7,1–9; 20,1–6 sowie die Amosvisionen in Am 7–9 bringen die Schriftpropheten namentlich zur Geltung.⁷⁹ Historisch geschah dies frühestens im 7. Jh. v. Chr.; eine Nennung des Schriftpropheten findet mengenmäßig seinen Höhepunkt erst im Jeremiabuch.

Die Szenen entwickeln nach anfänglicher Konzentration auf das eigentliche Gotteswort mit einem religionspädagogischen Kommentar (Hos 1,2–2,3; Jes 7,1–9) einen erzählerischen Charakter (Am 7,10–17 mit 7,1–9 und 8,1–9,4), und finden in Jes 36–39 als vollständige Erzählungen von einem Schriftpropheten einen neuen Typ. Auf diesem Weg werden die direkten anonymen Anreden (Hos 1,9; 2,3; Jes 7,9; [Jes 20,6]) aufgegeben, die noch die Hosea- und die erste Michaschrift kennzeichnen.⁸⁰ Stattdessen nehmen gleichsam autobiographische Darstellungen zu (Hos 3; Jes 6 und 8; Am 7,1–9,4). Am Ende wird das Ezechielbuch eine einzige „autobiographische“ Darstellung sein, während die älteste Schriftprophetie nur höchst spärlich das „ich“ des Schriftpropheten aufleuchten ließ.⁸¹ Eine Datierung, die schließlich den Werken zusammen mit der namentlichen Einführung des Schriftpropheten vorangesetzt wurde, findet sich für einzelne Texte mehrfach im Jesajabuch und häufiger im Jeremia- und Ezechielbuch. So

zu. Das Ezechielbuch reduziert die namentliche Wortzuweisung auf Ez 1,3 und gestaltet das ganze Ezechielbuch als Selbstpräsentation des Schriftpropheten.

⁷⁹ Gegenüber den schriftprophetischen Erzählungen darf das schriftprophetische Spruchgut als *grundsätzlich* älter angesehen werden, da das schriftprophetische *Widerwort* erst mit der auf gekommenen Schrift den Text als bewahrendes Medium fand (s. auch Dobberahn, Verkündigung). Die vorhergehende, ältere Prophetie, so man etwa Nathan, Elia und Elischa mit den Schriftpropheten vergleichen darf, war auf eine im Volk verankerte und deshalb erzählerische Tradition angewiesen, die allein eine Wortbotschaft griffig machen konnte. Wiederum regte die Tradition des schriftlichen Wortes im Tradentenkreis der Schriftprophetie zu interner Geschichtenbildung an, die Unterweisungszwecken folgte. Mit Jes 36–39 ist wieder der Stil einer Volkserzählung erreicht, wenngleich die Geschichten selbst Kunstprodukte der schriftprophetischen Traditionsbewahrer sein dürften.

⁸⁰ Jer ist noch auf anonyme Anreden zu prüfen; die in persischer Zeit erweiterte Michaschrift kennt nur „wir“-Aussagen.

⁸¹ Diese Beobachtung spricht gegen die These von Berges, Jesaja, 110, gerade der „ich“-Bericht in Jes 6 und 8 spräche für ein bald nach 732 v. Chr. verschriftetes Textzeugnis, und auch Jes 7,1–9 sei ursprünglich wohl autobiographisch formuliert gewesen.

legen alle Indizien nahe, dass Autornennung und Autor-„ich“ ab Mitte des 7. Jh. v. Chr. in der schriftprophetischen Literatur vermehrt zu finden ist.

Neben einzelnen großen Entwicklungslinien lässt sich aber auch Widersprüchliches beobachten:

1. Stilistisch zeigt Jes 7,1 eine genaue historische Einordnung der folgenden Jesajaszene. Ähnlich präzise steht eine Datierung am Anfang der Berufungsszene von Jes 6. Beide Datierungen sind mit dem Grundanliegen von Hos 1,1; Am 1,1; Mi 1,1 und Jes 1,1 zusammenzusehen, Texte historisch einzuordnen. Erstaunlicherweise ist es aber für das historische Bewußtsein der Denkschrift nicht notwendig, in Jes 6 das anonyme „ich“ der Erzählung explizit zu benennen. Unsere moderne Leseerwartung erwartet, dass etwa Jes 2,1 oder ein sinngemäßer Vorspann der Denkschrift vorausging, der bei der Einarbeitung in das Jesajabuch seinen Platz verlor. Andernfalls zeigten Jes 6 und 7,1-9 ein unausgewogenes stilistisches Empfinden für die gebotene, einführende Hörerinformation. Dieselbe Unausgewogenheit findet sich allerdings ebenso in der Präsentation der amosischen Visionen einschließlich der Amazjaszene. Auch hier ist eine szenische Erzählung („er“-Stil) von einem „ich“-Bericht der Visionen gerahmt, in dem Amos selbst erst in der dritten Vision identifiziert wird.

2. Jes 6 und 8 entsprechen in ihren „autobiographischen“ Formulierungen dem Stil von Hos 3. Jedoch deutet die „ihr“-Anrede in Jes 7,9; 8,12-13 wie danach in 8,19 auf anonyme Adressaten hin, wie sie sonst nur im schriftprophetischen Spruchgut der Hosea- und der ersten Michaschrift sowie in Hos 1,2-2,3 sichtbar werden.⁸²

Das Gotteswort zur Namensgebung der Kinder Hoseas (Hos 1,2-2,3) muss nach einem Vergleich mit Jes 7,1-9 einer erneuten Betrachtung unterzogen werden. Beide Texte führen ihren Schriftpropheten ein und sprechen in „er“-Stil von ihm. Beide Texte schließen mit einer überraschenden, aus der Textebene herausragenden direkten Anrede. Textimmanent hatte ich aus dem Aufbau von Hos 2,1-3 geschlossen, dass in V. 3 Judäer angesprochen seien, die israelitischen Flüchtlinge als „Brüder“ und „Schwestern“ zu bezeichnen.⁸³ Jes 7,9 im Kontext der nach Jes 8,16-18 „israelitisch“ adressierten Überlieferung der Jesajadenkschrift macht es vorstellbar, dass Hos 2,3 ebenfalls und inhaltlich nicht unmittelbar verknüpft mit den Subjekten seiner Rede israelitische Adressaten anspricht.⁸⁴ Für israelitische Adressaten spricht deren Anrede bereits in Hos 4-14 und in Hos 1,9; auch wird damit obsolet, in Hos 2,3 eine singuläre Anrede von Judäern anzunehmen. Mit dieser Annah-

⁸² Zum Phantombild der im Jesajabuch angesprochenen anonymen Adressaten s. u. 153-159.

⁸³ Schütte, *Gerechtigkeit*, 144; s. auch oben 19.

⁸⁴ Auch die „ihr“-Anreden der ersten Michaschrift gelten israelitischen Adressaten.

me behält die Hoseaschrift einen einheitlichen Adressatenkreis, dessen Aufgabe es ist, den „Kindern Israels“ als Zielgruppe der Hoseaschrift (Hos 4,1-3) das Wort Hoseas zu vermitteln.

Es dürfte beim ursprünglichen Gottesgericht von Hos 1,2-9 – verteilt auf die drei Kinder – um das Königtum, um Militär und staatliche Führungspersonen sowie um Kultpersonal gegangen sein⁸⁵. Das Kultpersonal war in Hos 1,9 – literarisch zusammen mit Hosea! – direkt angesprochen und verworfen worden. Hos 2,1-3 bezieht den Namen „Nicht-mein-Volk“ in seiner Umkehrung zu „mein-Volk“ nunmehr auf die „Kinder Israels“. Damit exkulpiert sich der ursprüngliche Adressaten- und jetzige Tradentenkreis stillschweigend und lässt sich selbst von Gott zu einem die Israeliten neu ermutigenden Wort ermächtigen. Die anonymen Adressaten der Hoseaschrift sprechen in Hos 2,4 folgerichtig die Israeliten an, „eure Mutter“, das personifizierte, geschichtliche Israel zu verklagen und damit die jüngste Geschichte Israels theologisch so zu bedenken, wie sie von dem selbständigen Traditionsstück Hos 2,4-25 dargestellt wird.

3. Die Entwicklungen bei der Autornennung und der „ich“-Darstellung überschneiden sich mit anderen literarischen Phänomenen. Die Jesajadenkschrift präsentiert sich noch wie die Hoseaschrift in einer älteren gruppenbezogenen Textgestalt mit anonymen direkten Anreden, während die Amosschrift bereits als Anrede von ganz Israel konzipiert ist. Doch lässt die letzte Fassung der Michaschrift mit „uns“-Aussagen erkennen, dass ein gemeinsam geteiltes Gruppenbewußtsein noch in nach-babylon-exilischer Zeit besteht.⁸⁶ Dies deutet auf unterschiedliche Funktionen hin, denen die schriftprophetische Literatur im Einzelnen diene.

7. Ein interkultureller Vergleich

Die behandelten akkadischen, griechischen und hebräischen Literaturbelege wirklich interkulturell zu vergleichen wäre ein großes Unterfangen, das politische und sozialgeschichtliche Faktoren genauso ausführlich entfalten müsste wie es kulturgeschichtliche Phänomene beschreiben müsste, da die sich in Literatur niederschlagende Wortkunst mit einem stets wachsenden Prozeß menschlicher Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis einhergeht. Für die Zeit von 1000 bis 500 v. Chr. wären z. B. die Entwurzelungen durch die assyrischen Massendeportationen des 8. Jh. v. Chr. und die sich im Mittelmeerraum nach 750 v. Chr. entwickelnde griechische Kaufsklaverei zu nennen, die (militär-)technischen Entwicklungen jener Zeit wie die

⁸⁵ Schütte, *Gerechtigkeit*, 140–144.175; s. auch oben 18.

⁸⁶ Mi 4,5; 5,4-5; 7,19-20.

zivilgesellschaftlichen Umwälzungen durch wirtschaftliche Entwicklungen (Latifundienwirtschaft, Einführung des Geldes) und die in geistesgeschichtlichen Neuerungen erkennbare Entwicklung der Psyche in den menschlichen Gesellschaften.⁸⁷

In der von mir getroffenen thematischen Beschränkung muss es genügen, die erkannten literarischen Phänomene zueinander zu ordnen. In der akkadischen Literatur taucht vermutlich erst zu Anfang des 1. Jt. v. Chr. ein selbstbewußter, „ich“-sagender und sich – sei es auch pseudonym – nennender Autor auf. Stellen uns die ältesten Textfunde aus Assurbanipals Bibliothek zeitgeschichtlich in das 7. Jh. v. Chr. hinein, so befinden wir uns damit bereits mitten in den uns überlieferten ersten großen Werken der griechischen und hebräischen Literatur. Deren Anfänge gründen in der Übernahme der phönizischen Alphabetschrift, in Israel ab dem 10. Jh., in Griechenland ab dem 8. Jh. v. Chr.

Die frühe Schriftprophetie des 8. Jh. v. Chr. steht dergestalt in der akkadischen Tradition, dass sie wesentlich religiöse Literatur ist, in der das auszurichtende Wort immer ein Gotteswort ist. Die treue Weitergabe des empfangenen Wortes, wie es Kabti-ilāni-Marduk im Erra-Epos betont, läßt so im hos. Spruchgut keine Differenzierung zwischen Gottes und menschlichem Wort zu; das „ich“ des Schriftpropheten blitzt nur schwach auf. Und doch markieren Hos 9,8.17 eine geistlich-geistige Herausforderung, wie sie sich ähnlich Kabti-ilāni-Marduk im Erra-Epos stellte. Kabti-ilāni-Marduk wie Hosea sahen sich durch eine gesellschaftspolitische Krise ihres Landes herausgefordert, ihren Glauben neu zu durchdenken und alte Muster zur Antwort auf neuartige Herausforderungen stark zu machen. In ihrem Selbstverständnis sehen sich der Schriftprophet und Kabti-ilāni-Marduk als beauftragte Boten Gottes. Doch auf die Krise antwortend wählt Kabti-ilāni-Marduk den Mythos. Hosea greift zur Argumentation.

An dem Punkt, wo Hosea argumentativ *seine* religiöse Sicht formuliert, rückt die Schriftprophetie näher an die griechische Literatur heran. In der griechischen Gesellschaft zeigt die neue Dichtung von Hesiod und den frühen Lyrikern ein zunehmendes Autorbewußtsein, das sich mit einer mehrenden Selbstdarstellung und wachsender Ruhmeserwartung verbindet. Davon ist Hosea in seiner kulturellen Einbettung weit entfernt. Aber sein Selbstbewusstsein (Hos 9,8.17) bewegt seine Tradenten. Zwar verbleibt die Person des Schriftpropheten, dem Spezifikum seiner Literatur verbunden, in der Mittlerrolle, doch rückt sie selbst über das 7. Jh. v. Chr. hin bis zu den Texten des Jeremia- und Ezechielbuches mehr und mehr in das Interesse der Darstellung. (Pseudo-)biographische Elemente wachsen dem Spruch-

⁸⁷ Dazu z. B. Oded, Deportations; Weber, Sklaverei; Kessler, Staat; Ulf, Wege; Snell, Auffassung.

gut zu; das „ich“ wird in der literarischen Präsentation der schriftprophetischen Überlieferung immer wichtiger.

Als kritische Begleiter ihrer Gesellschaft zeigen die Schriftpropheten eine Gemeinsamkeit mit den griechischen Dichtern des 7. Jh. v. Chr. und teilen beider Literaturgattungen darin ein gemeinsames Anliegen. Anders als Kabti-ilāni-Marduk verstehen sich Hosea und seine Tradenten, die weitere Schriftprophetie sammeln, in einer entschiedenen Opposition zu den Trägern der gesellschaftlich machtvollen Strukturen. Hosea- und Michaschrift lassen, wie auch die Jesajadenschrift, ein Protestdenken erkennen, das eine Gruppe ermutigt, mehrheitsfähig zu werden. Die Strukturen einer gruppenbezogenen Kommunikation, die diesen drei Texten eigen ist, zeigt auch die Überlieferung der frühen griechischen Lyrik, etwa von Sappho und – durch ihre gesellschaftspolitischen Implikationen für uns noch wichtiger – von Alkaios. In der Absicht, alte aristokratische Werte im Kreis standesgemäßer Freunde bei Symposien für den politischen Kampf gegen die neue Tyrannis zu stärken, steht Alkaios den Bestrebungen von Hosea und Micha sehr nahe, die Werte der israelitischen Tradition auch in einer veränderten Zeit zu bewahren. Geistesgeschichtlich sind sie sich verwandt, als sie aus persönlicher Überzeugung in Verbundenheit mit der Tradition gegen übermächtige Neuerungen kämpfen.

Die kulturellen Kontexte sind wohl sehr verschieden. Ebenso sind es die literarischen Nachwirkungen. Alkaios, obwohl er politisch scheitert, findet für seine ausdrucksstarke Sprache den Dichterruhm späterer Generationen von Griechen. Hosea scheitert auch mit seinen Warnungen vor dem staatlichen Ende Israels. Doch verleiht die historische Bewahrheitung seines Redens seinen Tradenten Kraft, die Religion Israels in Juda zu fermentieren und Hoseas Kernbotschaft langfristig mehrheitsfähig zu machen. Die Hoseaschrift und die Schriftprophetie nach ihm werden zu maßgebenden Interpretationen des überlieferten Glaubens, wobei die Auswahl der zur schriftlichen Tradierung berufenen Zeugen des Gotteswortes durch den etablierten Tradentenkreis getroffen wird.⁸⁸

Für die Redaktionsgeschichte der frühen schriftprophetischen Literatur ergibt die interkulturelle literarische Durchsicht, dass ein autor- oder redaktorbezogenes „ich“ und ein Autornamen schon im 7. Jh. v. Chr. gut möglich sind. Beide Phänomene können der Schriftprophetie demnach grundsätzlich ab jener Zeit zugesprochen werden, wenn nicht andere gewichtige Gründe im Einzelnen dagegen sprechen.

⁸⁸ So wurden Worte des Uria (Jer 26,20) nicht tradiert.

Kapitel 8

Von der levitischen zur nationalen schriftprophetischen Literatur

Wie der Prozess vom mündlichen Wort zur schriftlichen Fassung der Schriftprophetie verlief und wer diese Literaturwerdung ins Werk setzte, ist wissenschaftlich umstritten.¹ Eine gewisse Einigkeit besteht darin, den Untergang des Staates Israel 722 v. Chr. zum Urdatum „israelitischer“ und schriftprophetischer Literatur zu erklären.² Eine literaturgeschichtliche Betrachtung schriftprophetischer Texte führt diesen Ansatz weiter. Sie läßt erkennen, wie sich von Israel aus in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. und bald weiter in Juda bis in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. die Anfänge des schriftprophetischen Korpus entwickelten.³ Besondere Kennzeichen der frühen schriftprophetischen Literatur erlauben, den Umfang ihrer in der Bibel bewahrten Texte zu bestimmen. Sie bestätigen einen Ursprung der Schriftprophetie in Israel und deren Entfaltung in Juda als israelitische Exilliteratur. Sie lassen dabei den Weg von einer Minderheitenliteratur zur kulturell maßgebenden Literatur in Juda erkennen.

1. Die „Schriftpropheten“

Die Schriftprophetie des 8. Jh. v. Chr. gibt literarische Anstöße zur Interpretation erlebter Geschichte. Damit ist noch nicht gesagt, mit welchem zeitlichen Abstand zum Geschehen ihre interpretative Arbeit geschah und aus welchen Quellen sich diese Interpretation speist. Für unser Verständnis dieser Texte birgt schon die Sammelbezeichnung „Schriftprophetie“ für die vier unter den Namen Hosea, Amos, Micha und Jesaja laufenden Werke, die aus der Interpretation dieser Texte erwachsen ist, eine befragenswerte Prämisse.⁴

Es ist ein eigener Diskussionsgegenstand, welche Bilder von den biblisch erwähnten Propheten gezeichnet werden können, wie sie „arbeiteten“ und wie sie in der israelitischen und jüdischen Gesellschaft, aber auch in

¹ Vgl. die jüngste deutsche Kontroverse zwischen Jeremias, Rätsel, und Kratz, Rätsel.

² Jeremias, Rätsel, 107, und Kratz, Prophetie, 68–70 betonen das Datum für die Schriftprophetie, Finkelstein, Saul, 365, und Na’aman, Struggle, 1.17, zudem die israelitische Prägung der Literatur.

³ S. auch oben 94–96 und 124–136.

⁴ Vgl. Auld, Prophets; Vawter, Prophets.

der altorientalischen Umwelt gesellschaftlich eingeordnet wurden.⁵ Dem gegenüber ist es bemerkenswert, dass sich jene vier, gewöhnlich „Propheten“ genannten Namensgeber in ihren literarischen Werken niemals selbst als Propheten bezeichnen. Erst für Jeremia wird dieser Anspruch ausdrücklich erhoben (vgl. Jer 1,5). Am deutlichsten wird Amos als Hirte und Maulbeerfeigenzüchter ausgewiesen (Am 1,1; 7,14) und dabei entschieden von den Propheten abgegrenzt. Immerhin ist es in diesem Zusammenhang möglich, das Reden des Amos mit dem Verb נבא / „in der Weise eines *Nabi* handeln“ zu charakterisieren.⁶ Selbst wenn die frühen Schriftpropheten Ausdrucksformen zeitgenössischer Propheten gepflegt haben sollten, so sind sie nicht zwingend dieser gesellschaftlichen Gruppe zugehörig. Daher geben Diskussionen, ob diese vier Schriftpropheten nach ihrer Botschaft eher Heils- oder Unheilspropheten waren, mit Blick auf die Klassifikation „Propheten“ eine voreilige und irreführende Perspektive vor.⁷

Für Hosea läßt sich nach der Hoseaschrift sagen, dass Hos 9,8 nicht als autobiographisches Zeugnis verstanden werden darf. Zusammen mit Hos 6,5; 12,11.14 zeigt die Hoseaschrift eine Sympathie für den Prophetenstand.⁸ Die Erwähnung des strauchelnden Propheten (Hos 4,5) deutet nach ihrer Ausdrucksweise auf einen redaktionellen späteren Zusatz hin.⁹ Am 2,11-12 kritisiert deutlich Israeliten, die berufenen Propheten verboten, ihre Profession auszuüben. Mi 2,11; 3,6.11 wendet sich gegen Propheten, die den Mächtigen wohlfeile Gefälligkeiten verkündeten. Darf man diese schriftprophetischen Aussagen zusammennehmen, zeigen sie aus Sicht der Schriftprophetie nach 722 v. Chr. ein sinkendes gesellschaftliches Ansehen des Prophetenstandes an, das mit einer Aufspaltung dieses Standes in „opportunistische“ Kreise und in eine offenbar kleine Schar konservativer, „unabhängiger“, d. h. dem Trägerkreis schriftprophetischer Texte nahestehender Propheten einherging. Für Protojesaja stützt Jes 1–35 dieses Bild, wenn in Jes 3,2; 9,14; 28,7 deutliche Kritik am Prophetenstand geübt wird

⁵ Der Erforschung des altorientalischen Zeugnisses von Prophetie sind insbesondere Publikationen von M. Nissinen zugewandt.

⁶ Ebenso wird in Ez 11,4; 12,27 u. ö. der Priester Ezechiel charakterisiert. Eine Definition dessen, was Prophetie sei, wagt Weippert, Nachwort, 230–233.

⁷ Doch auch die Frage nach der Heils- oder Unheilsausrichtung der jeweiligen Schriftprophetie in einem alternativen Sinn geht irr, als wenigstens die Hoseaschrift angesichts fortgesetzter gesellschaftlicher Verhaltensweisen den drohenden Untergang des Staates Israel kommen sieht und durch das Zeugnis ihrer schriftlichen Tradition und redaktionellen Bearbeitung zugleich anzeigt, dass ihre Warnungen auch Hoffnungen wecken wollten und konnten. Die Erwartung, durch Worte ein verändertes Verhalten bewirken zu können, dürfte dem ursprünglich gesprochenen Wort innegewohnt haben. Zur Amos-schrift s. o. S. 56.

⁸ Vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 175–189.

⁹ Vgl. Ergänzungen mit נא in Hos 5,5; 6,11.

und zugleich Jesaja nach Jes 8,3 selbst die persönliche Beziehung zu einer „Prophetin“ pflegt.

Micha selbst stellt sich als Alternative zum „modernen“ Prophetenstand in Juda vor. Dabei rekurriert er auf einen göttlichen Geistempfang (Mi 3,8).¹⁰ Doch er meidet wie Amos und Hosea eine Selbstbezeichnung als נביא / „Prophet“. Gleichfalls wird Jesaja – außer in den späten Erzählpartien von Jes 37–39 – nicht als Prophet bezeichnet. Auch aus seiner Beziehung zur „Prophetin“ (Jes 8,3) kann nicht auf seinen eigenen Stand als eines Propheten geschlossen werden.¹¹ Jes 7 zeichnet Jesaja eher als einen königlichen Berater nach dem Bild des „Propheten“ Nathan am davidischen Hof (ebenso: Jes 37–39). Dem kommen Hinweise nahe, dass Hosea, Micha und Amos Zugang zu Beratungen der Aristokratie des Landes gehabt haben könnten.¹² So ist über den sozialen Stand der Schriftpropheten noch eigens nachzudenken.

2. „Israel“ bei den frühen Schriftpropheten

Nachdem die Assyrer den Staat Israel dauerhaft ausgelöscht hatten, blieb dennoch in und mit den Werken der Schriftprophetie das Gedenken an Israel allein schon durch die Namensnennung „Israel“ wach. Die Ursache dieser „Israelitisierung“ der judäisch-jüdischen Bibeltradition wird unterschiedlich erklärt. Haben maßgebende judäische Kreise den Namen „Israel“ für Juda reklamiert oder repräsentiert „Israel“ Abkömmlinge dieses untergegangenen Staates in Juda?¹³

Die älteste Schriftprophetie gibt höchst unterschiedliche Ursprungsbedingungen zu erkennen. Amos tritt als Judäer in Israel auf (Am 1,1; 7,12) und redet zu Israeliten (Am 2,11; 3,1; 4,5; 9,7); die Amosschrift wird von einer „judäischen“ Bearbeitung bestimmt (vgl. Am 1,2; 6,1). Hosea tritt, wie allgemein angenommen wird, als Israelit in Israel auf und redet zu Isra-

¹⁰ Geistempfang gilt als grundsätzlich schon als Charakteristikum prophetischer Existenz von der vorschriftprophetischen Überlieferung bis in die Schriftprophetie (Ez). Dabei wirkt der Geist auf sehr unterschiedliche Weise, vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 178–181.

¹¹ So früher etwa Duhm, *Jesaja*, 57. Ablehnend Wildberger, *Jesaja*, 317; Beuken, *Jesaja* 1–12, 220.

¹² Vgl. das Reden des Amos „im Haus Israel“ (Am 7,10). Hosea „sieht“ im „Haus Israel“ Grässliches (Hos 6,10). Micha kennt Diskussionen aus dem „Haus Israel“ (Mi 2,7). Das „Haus Israel“ bezeichnet stets die Repräsentanz des Gemeinwesens durch seine (aristokratischen) Vertreter, innenpolitisch gegenüber dem König und außenpolitisch-militärisch gegenüber Feinden; vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 43.59–60; 141–142; sowie oben 98 Anm. 59.

¹³ Zur Diskussion von Naʿaman und Finkelstein s. o. 7–8. Eine vermittelnde Position nimmt Radine, *Change*, 303, ein: „Israel“ und „Juda“ sind zwei distinkte Gruppen in Juda; die „Häupter Jakobs“ seien eine spöttische Bezeichnung – doch von wem? – der judäischen Herrschaft über die Flüchtlinge.

eliten; die Hoseaschrift zeigt eine „judäische“ Redaktionsschicht.¹⁴ Jesaja ist historisch als judäischer Bürger in Jerusalem zu bezeichnen, der – nach dem Jesajabuch zu urteilen – zu Israeliten redet.¹⁵ Micha wohnt in Juda, tritt in Juda auf und redet zu Israeliten.¹⁶

Die Literatur der vier Schriftpropheten zeigt untereinander literarische Abhängigkeiten, die angesichts ihrer höchst verschiedenen Ursprungsbedingungen über das Maß zufälliger Übereinstimmungen hinausgehen und nicht aus einem engagierten Leben innerhalb eines relativ eng begrenzten geographischen und zeitlichen Raumes resultieren können. So wurde nach J. Jeremias das dem historisch ältesten Schriftpropheten Amos zugeschriebene Werk theologisch deutlich von der Hoseaschrift beeinflusst, während das Hosea zugeschriebene Werk nur mit einigen redaktionellen Versatzstücken aus dem Kontext der Amosschrift erweitert wurde.¹⁷ Das Gedankengut von Hosea- und Amosschrift hat die Michaschrift mitgeprägt.¹⁸ In Protojesaja findet sich Gedankengut von Hosea-, Amos- und Michaschrift.¹⁹

Ein gewisser Austausch von Gedanken muss den literarischen Werdegang der vier schriftprophetischen Werke begleitet haben. Dieser Austausch deutet auf Gemeinsamkeiten unter ihren Trägerkreisen hin, wenn nicht gar von einem einzigen Trägerkreis auszugehen ist.²⁰ Die Annahme eines einzigen Trägerkreises für die gesamte frühe Schriftprophetie kommt der grundsätzlichen Einschätzung entgegen, dass es wohl nicht viele schreibkundige Trägergruppen in einem so kleinen Land wie Juda mit kaum einem anderen nennenswerten Zentrum als Jerusalem hat geben können. Das bereits genannte, von J. Jeremias beschriebene literarische Gefälle von der Hosea- zur Amosschrift und die klare israelitische Ausrichtung der Michaschrift²¹ machen es weiter wahrscheinlich, dass diese Trägergruppe genuin israelitischer Tradition verpflichtet war. Diese Einschätzung aber

¹⁴ Zu dieser „juda-exilischen“ Redaktionsschicht (zum Begriff s. o. 76) ist wenigstens Hos 4,5; 5,5; 6,11; 10,11; 12,1.3 zu rechnen (Naumann, Erben, 172–175); zur am. Redaktion der Hoseaschrift gehören Hos 4,15; 8,14, 11,10 (Jeremias, Anfänge, 38–41).

¹⁵ Das Wort an Schebna (Jes 22,15–25) darf als Ausnahme gelten. Zu den „Männern Judas“ (Jes 5,3.7) als Israeliten einschließender Personenkreis s. u. 202.

¹⁶ Die Michaschrift gibt keinen Hinweis auf eine judäische Herkunft des Micha; Micha kann sehr wohl israelitischer Flüchtling sein, der nach 722 v. Chr. im jüdischen Moreschet wohnte. Den einzigen jüdischen Bezug zu Micha stellt Jer 26,18 her; seine Darstellung ist vom Jeremiabuch her zu interpretieren.

¹⁷ Jeremias, Anfänge.

¹⁸ S. o. 92.

¹⁹ Insbesondere sind auf die Wehrufe und das Kehrversgedicht (Jes 5,8–25; 9,7–10,4) zu verweisen, welche die Jesaja-Denkschrift rahmen, vgl. nur die von Beuken, Jesaja 1–12, 147–159, genannten Bezüge von Jes 5,8–30 zu Hos, Am und Mi. Speziell zur Amosschrift s. Blum, Jesaja, 75–95, und jetzt Schmid, Anfänge.

²⁰ Vgl. Blum, Jesaja, 88.

²¹ S. o. 84–86.

zwingt zu erklären, wieso die unstreitig judäische Tradition Jesajas in die israelitische Exilliteratur aufgenommen worden sein sollte. Die sich zunächst aufdrängende Vorstellung, die Aufnahme von judäischer Tradition in einen Korpus israelitischer Exilliteratur sei mit der Sache nicht vereinbar, verliert an Schärfe, wenn das Urteil von R. G. Kratz zutrifft, dass „Israel“ als dominierender Adressat protojesajanischer Rede untrennbar mit der literarischen Überlieferung dieser Texte verbunden ist.²² Demnach gibt es keine literarische Jesajatradition ohne deren gegenüber ihrem mündlichen Ursprung sekundäre Ausrichtung auf Israel anstelle von Juda.²³

Erkennbar zielt die Stoßrichtung der frühen Schriftprophetie literarisch auf Israel, letztlich auf Israel in einem judäischen Kontext. Die Schriftprophetie vor dem babylonischen Exil zeigt an, dass bis ins 6. Jh. v. Chr. literarisch „Israel“ von „Juda“ unterschieden wird. Noch die Bücher Jeremia und Ezechiel differenzieren eine gesellschaftliche Zugehörigkeit zum „Haus Israel“ oder zum „Haus Juda“ im Staat Juda und im frühen babylonischen Exil.²⁴ Angesichts dessen ist davon auszugehen, dass erst recht in den ersten Jahrzehnten nach der assyrischen Annexion Israels in der judäischen Gesellschaft mit „Israel“ eine Herkunft von oder Zugehörigkeit zu jenem assyrisch beherrschten Israel bezeichnet wurde. Erst ab der dtjes. Literatur scheint „Israel“ zum Sammelbegriff aller aus Juda kommenden, JHWH-gläubigen Menschen zu werden. Die biblische Bezeichnung „Jehudim“ („Juden“), die im Jeremiabuch ab der Beschreibung jener Zeit auftaucht, als die Babylonier das Land besetzen (586 v. Chr.²⁵), gewinnt mit Bildung der persischen Provinz Juda eine neue Bedeutung; als „Juden“ werden nun die in Juda ansässigen „Israeliten“ bezeichnet.²⁶ Diesem Befund nach stellt sich die frühe Schriftprophetie als israelitische Literatur dar, die von israelitischen Kreisen im Zufluchtsland Juda als „Exilliteratur“ verfasst wurde, um den Verlust der israelitischen Heimat geistig-religiös zu verarbeiten.

Versteht man die frühe Schriftprophetie als israelitische Exilliteratur, so wird jede exegetische Arbeit künftig klären müssen, was sie mit dem Werturteil „exilische Aussage“ historisch meint. Denn damit ist nicht präzise gesagt, ob ein Bezug zum judäischen Exil Israels (nach 722 v. Chr.) oder zum babylonischen Exil Juda-Israel (nach 597/586 v. Chr.) herausgestellt werden soll. Prinzipiell ist davon auszugehen, dass die biblische Literatur die Erfahrung zweier tiefgreifender Exile verarbeitet hat (vgl. Jer 50,17).

²² Kratz, Jesajabuch, 160–176.

²³ Kratz, Israel, 17, hat die Problematik damit beschrieben, dass Jesaja als Judäer vor 722 v. Chr. „den für Juda reklamierten Jhwh nicht ‚mein Volk Israel‘ und ‚Ihr‘, sondern ‚das Volk‘ und ‚Sie‘ sagen lassen“ würde. Dahinein gehört auch, dass das Jesajabuch nur vom „Gott Israels“ und niemals von einem „Gott Judas“ spricht.

²⁴ Zu den einschlägigen Stellen s. u. 194–208.

²⁵ Jer 32,12; 38,19; 40.11.12; 41,3; 44,1.

²⁶ Zu „Jehudim“ als Ausdruck der Beheimatung in Juda, „Israeliten“ zur Bezeichnung der die Gola einschließenden Volkszugehörigkeit vgl. das Nehemiabuch.

Dürfte nach den von Rom niedergeschlagenen jüdischen Aufständen von 70 und 132 n. Chr. die Erinnerung an jenes erste Exil aus dem jüdischen Gedächtnis geschwunden sein²⁷, so zeigen die Jonaerzählung und das Buch Tobit noch bis ins 1. Jh. v. Chr. ein auffallendes Interesse an israelitisch-assyrischer Geschichte.

3. Rahmenbedingungen der ersten schriftprophetischen Literatur

Es läßt sich zeigen, dass „Israel“ nicht durchgängig Adressat der frühen schriftprophetischen Literatur ist. In drei der vier Literaturwerke begegnen uns Texte, die sich an anonyme Adressaten richten. Solche direkten Anreden von durch den Text nicht benannten Personen zielen über die erzählte Textebene hinaus und auf die ersten Hörer des literarischen Werkes. Ein Beispiel aus der Jesaja-Denkschrift bildet das bekannte Wort „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9), mit dem Jesaja sein Gotteswort an Ahas abschließt. Es ist der überraschende Wechsel von der Anrede in der 2. Pers. sg. (zu Ahas) in die 2. Pers. pl., der einer Erklärung heischt. Überblickt man die anonymen Anreden eines solchen Werkes und erstellt man aus den sie begleitenden Hinweisen ein Phantombild des Adressaten, so wird deutlich, dass sich hinter den namenlos Angeredeten nicht „der Israelit“ schlechthin verbirgt. Insbesondere die Hoseaschrift erlaubt es, ein recht gutes Profil der anonymen Adressaten zu entwerfen.²⁸ Spuren von Autorbewußtsein ergänzen das ermittelte Profil.²⁹

Literaturgeschichtlich läßt sich das Phänomen der anonymen Adressaten mit Bedingungen der Frühzeit eines autorbewußten Literaturschaffens erklären. Volkserzählungen wie die Vätergeschichten oder Fabeln und Sprichworte waren ursprünglich in der mündlichen Tradition des Volkes verankert. Institutionelle Bedarfstexte von Politik, Verwaltung, Religion und Militär wurden je nach Zweckmäßigkeit verfasst, aufbewahrt und archiviert. Individuelles Literaturschaffen jenseits institutioneller Zwecke war und ist stets etwas Außergewöhnliches. Erleichtern heute neben dem Buchdruck moderne Medien die Speicherung und Publikation von individuellem Literaturschaffen, so lagen die Bedingungen für die Literaturwerke, die etwa den frühen Schriftpropheten zugerechnet werden, gänzlich anders. Ein Autor benötigte in der frühesten Zeit sein das Wort bewahrendes Publikum, da er selbst für keine dauerhafte Textweitergabe sorgen konnte. Ein Verlagswesen war gänzlich unbekannt, längere Niederschriften selten. Zugleich spricht vieles dafür, dass in einer weithin illiteraten Gesellschaft

²⁷ Nach 70 n. Chr. wird „Babylon“ zum Decknamen für die westliche Großmacht Rom (Wolff, Jeremia, 82; s. auch unten 172 Anm. 30) und ersetzt die für jede bedrohliche Großmacht östlich von Juda geltende Chiffre „Assur“.

²⁸ Schütte, Gerechtigkeit.

²⁹ Zu Hosea s. o. 128–129.

eine hohe Merkfähigkeit für das gesprochene Wort bestand.³⁰ Eindrucksvolle Worte konnten wohl lange im Gedächtnis ihrer Hörer bleiben. Das erste Publikum sorgte für eine Wiederholung und Verbreitung von individueller Rede. Die ersten Urheber schriftprophetischer Literatur durften jedoch nicht erwarten, dass ihre Worte weit über den Tag hinaus Bestand haben sollten und ferne Zeiten erreichen könnten. Sie kommunizierten ihr Anliegen direkt mit einem ihnen nahestehenden Publikum. Direkte Anreden und fehlende, weil unnötige Erläuterungen zu Personen und Geschehnissen kennzeichneten so ihr Werk.³¹

Die Schriftprophetie läßt erkennen, dass sie mit der Erinnerung an Gottes Wort und an zurückliegende Ereignisse die Gegenwart ihrer Zielgruppe mitgestalten und deren Zukunft mitbestimmen wollte. Zusätzlich zu dieser textimmanenten Absicht bedurfte es sicher besonderer gesellschaftlicher Herausforderungen, damit die gleichsam „private“ Äußerung eines Einzelnen von einer Gruppe nicht nur gehört, sondern auch über Generationen weitergegeben wurde. Dies waren die gesellschaftlichen Krisen, die vor allem durch die Einflußnahme der Großmächte auf Israel und Juda hereinbrachen, und auf die die Schriftprophetie eine prägnante Antwort geben konnte. Doch zudem musste eine Worte aufnehmende und bewahrende Gruppe zu einer institutionellen Form finden, um eine Texttradition über Generationen gewährleisten zu können.

Eine stabile Form verbreitete sich seit Mitte des 8. Jh. v. Chr. in Israel und etwa ein Jahrhundert später in Juda. Sie bot sich Kreisen an, die einmal gesprochene Worte bewahren wollten: die Schriftform. Niederschriften auf Papyrus oder Leder garantierten eine lange Haltbarkeit und sichere Abrufbarkeit. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Schriftprophetie in der Zeit aufkommt, in der archäologische Funde für Israel und Juda erstmals deutliche Hinweise auf organisierte Schreibfähigkeit im Gemeinwesen erkennen lassen.³² Anders als Volkserzählungen bietet nämlich die Autorenliteratur der Schriftprophetie keinen Erzählfaden oder ein literarisches Grundgerüst, an dem sich das Gedächtnis orientieren könnte. Die Schriftform unterstützte die Gedächtnisleistung jener Gruppe, die schriftprophetische Tradition bewahrte.

In Anbetracht der literarischen Abhängigkeit der Amos- von der Hoseaschrift scheint der Durchbruch zur schriftlich unterstützten Wortüberlieferung nach dem Wirken des Amos und mit der Zeit Hoseas, also ab etwa 750 v. Chr., erfolgt zu sein. Doch müssen die Worte des Amos noch so im Gedächtnis von Hörern gewesen sein, dass eine wörtliche Wiedergabe des Erinnernten angemessen schien. In das mit Manasse von Juda beginnende 7. Jh. v. Chr. stoßen wir durch die Angabe von Jes 1,1, Hos 1,1 und Mi 1,1,

³⁰ Vgl. Niditch, *World*; Rösler, *Dichter*, 103–104,

³¹ S. auch oben 94–96.

³² Renz, *Schrift*, 46–52; Renz, *Texttradition*, 64–68; Renz/Röllig, *Handbuch*, I,1, 2; s. auch Finkelstein/Sass, *Alphabet*.

dass das längste Wirken der frühen Schriftpropheten bis in die Zeit Hiskias reichte. Schriftgeschichtlich bemerkenswert stellt J. Renz fest, dass sich zu dieser Zeit in Juda auch ein typisch israelitischer Schreibstil finden läßt. Neben judäischen Handschriften wurden folglich auch israelitische Handschriften gepflegt. D. h. Menschen in israelitischer Schreibertradition übten ihr Handwerk in Juda aus. Damit ist archäologisch ein starkes Indiz gegeben, um für die Existenz israelitischer Traditionsbewahrer in Juda nach 722 v. Chr. argumentieren zu können, welche die literarischen Zeugnisse der frühen Schriftprophetie weitergaben.

Es liegt im kritischen Anliegen der Schriftprophetie begründet, dass sich ihre Bewahrung und Verbreitung wenigstens anfänglich auf eine solche Gruppe beschränkte, die jenes Anliegen teilte und schreibkundig war.³³ So kann sich als Institution eine kleine Gruppe der aus Israel geflüchteten Schreibkundigen um die Bewahrung der frühen Schriftprophetie gesorgt haben. Ihr Spezialistentum sicherte neuerliche Abschriften, wenn alte Handschriften unbrauchbar wurden. Ihr Interesse an der Sache vermag die Sammlung verschiedener schriftprophetischer Werke und deren inhaltliche Verschränkung durch redaktionelle Tätigkeit zu erklären.

Die hier vorgetragenen Überlegungen zur Entstehung schriftprophetischer Literatur übertragen ein Erklärungsmodell von W. Rösler zur Entstehung der frühen griechischen Lyrik auf die hebräische Literatur.³⁴ Sie setzen voraus, dass ein gutes Jahrhundert früher als in Griechenland unter manchen vergleichbaren Bedingungen, bei dennoch sehr anders aufgestellten Autorpersönlichkeiten und Hörerkreisen, in Israel und Juda derselbe Prozess ablief, der die Schaffung von gruppenspezifischer und autorbewußter Literatur durch die Persönlichkeit eines Autors überhaupt erst ermöglichte.

An einem Punkt – dem Prozeß der Weiterentwicklung der gruppenspezifischen Literatur – scheinen die hebräische Schriftprophetie und die griechische Lyrik unterschiedliche Wege zu gehen. In dem Maße, wie sich die griechische Lyrik ausbreitete, wuchs auch ein Bewußtsein von Autoren für die den Augenblick übergreifende Eigenschaft des Textspeichermediums Leder und Papyrus. Die ursprünglich selbstverständliche Symbiose von Autor und Hörer, die gemeinsam geteilte Zeit und ihre Umstände, wurde fraglich, als man erkannte, dass im Fall einer schriftlich fixierten Autorenproduktion ferne Zeiten und anders bestimmte gesellschaftliche Räume erreicht werden könnten. Das Aufgeben dieser Symbiose bedingte auf der Ebene des Literaturschaffens, dass Voraussetzungen zum Verstehen des Geschriebenen explizit gemacht werden mussten, um auch unbekannten, künftigen Lesern verständlich zu machen, wer mit wem über was spricht. Textstücke mit anonymen Adressaten, die oft einhergehen mit schwer ver-

³³ Dobberahn, Verkündigung. Zu diesem Zusammenhang in griechischem Kontext vgl. Stein, Autorbewußtsein; Stein, Probleme.

³⁴ Rösler, Dichter.

ständlichen, „dunklen“ Aussagen, lassen sich aus diesem Grund allein der Frühphase autorbewußter und gruppenspezifischer Literatur zuordnen, in der die symbiotische Verbindung von Autor und Hörschaft noch gegeben war.³⁵

In der biblischen frühen Schriftprophetie läßt sich das Phänomen anonymer Adressaten in der Hosea- und ersten Michaschrift und in Protojesaja beobachten. In der Amosschrift hingegen sind solche Anreden verschwunden. In der perserzeitlichen Endredaktion der Michaschrift finden sich erneut gruppenspezifische „wir“-Aussagen, die gemeinschaftliche Grundüberzeugungen artikulieren. Dies läßt vermuten, dass die Textträgergruppe israelitischer Schreibkundiger über das babylonische Exil hinweg fortbestehen konnte und ihre Texttradition pflegte. Überzeugt meine historische Einordnung für die Amos- und Michaschrift, so deutet ein Fortbestehen gruppenspezifischer Literatur darauf, dass schriftprophetische Literatur für unterschiedliche Zielgruppen verfasst wurde: für eine spezielle Gruppe oder für eine weitere Öffentlichkeit.

4. Die beiden ältesten Hoseatexte

Die Hoseaschrift vereint in besonderem Maße Bedingungen einer frühen autorbewußten und gruppenspezifischen Literatur. Nach ihrem Selbstzeugnis (Hos 1,1) entstand sie Mitte des 8. Jh. v. Chr. unter Jerobeam II. Politische Aussagen, insbesondere zum Königtum (Hos 7,3; 13,11) lassen auch an die Verhältnisse in den letzten Jahrzehnten des Staates Israel denken; das Verschweigen der letzten, oft nur kurz regierenden Könige kann literarisch beabsichtigt sein.³⁶ Damit beansprucht die Hoseaschrift als Literatur das früheste, archäologisch begründete Zeitfenster. Mit Hos 1,1 folgt die eigene Datierung einem Textmuster, das auch Am 1,1 und Mi 1,1 bestimmt. Sie doppelt sich mit der selbständigen Texteröffnung von Hos 1,2 und darf daher als späterer Zusatz gelten. Doch auch in Hos 1,2–3,5 sind Texte mehrfach erweitert und schließlich zusammengebunden worden. In ihrer „exilischen“ Letztgestalt sprechen sie über Israeliten in Juda. Hos 4,1–3 richtet die nachfolgenden schriftprophetischen Worte ebenfalls auf die Israeliten hin als Adressatenkreis aus. Die בני ישראל / „Kinder Israels“ werden jedoch in Hos 4,4–14,10 nicht mehr auch nur genannt. Stattdessen lassen sich zwei Redeblocke erkennen, die an anonyme Adressaten gerichtet sind.

³⁵ Heutigen Lesern unverständliche Textaussagen, die keine Textverderbnis erkennen lassen, können einer symbiotischen Literatur geschuldet sein, die von außerliterarischen Kenntnissen ihrer ersten Hörer ausgeht. Crüsemann, עתה, 131–145, reklamiert solche „dunklen Stellen“ für die Hoseaschrift.

³⁶ Wie in Hos sind auch in 2Kön die letzten Könige Israels keiner herausgehobenen Erwähnung wert; vgl. Schütte, David, 101.

Hos 4,4–10,15 zeigt eine engagierte Rede vor einer drohenden Gefahr für das Königtum. Sie beginnt in Hos 4,4–6 mit der Anrede einer führenden Persönlichkeit, die ein priesterliches Amt bekleidet und in der Weisung Gottes unterrichtet sein sollte, sie aber vergaß. Diese Redeeröffnung im Namen Gottes³⁷ wider einen religiösen Führer zeigt bereits jene Schärfe und Dramatik, die es zur Entstehung erster autorbewußter Literatur bedurfte. Hos 4,17 fordert von der Führungsperson die Abkehr von Götzenbildern. Hos 8,1.5 schreibt demselben Angeredeten eine Wächterfunktion für den Tempel und die Verehrung des Stierbildes als JHWH-Inkarnation zu.³⁸ Zum Schluß richtet sich die Rede erneut an den religiösen Führer. „Weil du vertraut hast auf deinen Weg, auf die Menge deiner Helden. So wird sich Kampfplärm erheben wider dein Volk, und alle deine Festungen werden verwüstet“ (Hos 10,13–14). Doch neben dieser Führungsgestalt richtet sich die Rede zugleich an eine größere Zuhörerschaft; mit diesem öffentlichen Zureden der Autorität bringt Hos 4,4–10,15 zu seiner Eloquenz ein Höchstmaß an Dramatik, die sich ins Bewußtsein der zunächst noch begrenzten Öffentlichkeit eingebrannt haben muss. Diese gleichfalls angesprochene, begrenzte Öffentlichkeit wird kritisiert, dass ihre Töchter und Schwiegertöchter in das Treiben der Priester und gesellschaftlich tonangebender Männer verwickelt sind (Hos 4,13–14).³⁹ Ihre Hoffnungen auf politische Hilfe durch den assyrischen König werden zurückgewiesen (Hos 5,13); ihr „falsches“ Gottvertrauen werde Schwierigkeiten bei der Kultausübung bereiten („Was macht ihr am Feiertag; und am Tag des JHWH-Festes?“, Hos 9,5). Kritik wird erneut zum Ende der Rede laut: „Sät euch zur Gerechtigkeit, erntet gemäß Hingabe, brecht euch Neuland; und es ist Zeit, JHWH zu suchen, bis dass er kommt und läßt euch Heil regnen. Ihr habt Unrecht gepflügt, Ungerechtigkeit habt ihr geerntet, ihr habt die Frucht des Betruges gegessen“ (Hos 10,12–13). Anders als die Anklage der geistlichen Führung fällt die Kritik an dem weiteren kultbediensteten Adressatenkreis moderater und werbender aus.

Hos 12,1–14,1 mit der Ankündigung eines unausweichlichen Desasters richtet sich nur noch an eine Schar der Kultbediensteten.⁴⁰ Der Ton ist insgesamt schärfer als zuvor. Die Kultbediensteten werden an die Heilsge-

³⁷ Die ältesten Reden der Hoseaschrift unterscheiden nicht ausdrücklich Gottesrede von Äußerungen des Schriftpropheten; erst später kommen entsprechende, autorisierende Charakterisierungen auf: Hos 2,15.18.23; 11,11; vgl. in der ersten Michaschrift Mi 2,3; 3,5; 6,1. Dasselbe Phänomen beobachtet Weber, Gottesrede, 743, in asaphitischen Texten und urteilt, diese Ununterscheidbarkeit von Gottes- und Prophetenwort zeige „eine hohe Autorisierung prophetischen Redens“ an.

³⁸ Hos 8,5 ist analog zu Hos 8,3 mit „dein Kalb hat Samaria verworfen“ zu übersetzen, vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 117–118.

³⁹ Zur theologischen Metapher „huren“ s. Keefe, Woman.

⁴⁰ Ist es schon zum Bruch Hoseas mit der Leitungsebene gekommen oder hat der Fortgang der Ereignisse die Leitungsebene fortgerissen? Zur Anrede der Gruppe wählt Hos 12,1–14,1 den Kollektivsingular (2. Pers. sg.) anstatt der 2. Pers. pl. in Hos 4,4–10,15.

schichte erinnert („ich bin der Herr, dein Gott vom Land Ägypten her“, Hos 12,10; 13,4), aber auch an ihr gesellschaftspolitisches Versagen: „Es hat dich Israel zugrunde gerichtet, weil es wider mich war, wider deine Hilfe. Wo ist dein König nun, dass er dich rettet in allen deinen Städten, und deine Richter, zu denen du gesagt hast: gib mir Könige und Obere. Ich gebe dir einen König in meinem Zorn, und nehme ihn in meinem Grimm“ (Hos 13,9-11).

Hos 11 und 14,2-10 lassen eine „juda-exilische“ Situation erkennen, in der die anonymen Adressaten zu Tradenten der älteren Rede geworden sind. Deutlich antwortet der Tradent in Hos 14,9 („Ephraim, was liegt mir noch an den Götzenbildern; ich, ich habe geantwortet und ich schaue auf ihn (=JHWH): ich bin wie ein grünender Wacholder, von mir her findet sich deine Frucht“) auf die ursprüngliche Forderung an eine Führungsperson in Hos 4,17 („Verbunden mit Götzenbildern ist Ephraim, laß ihn“). Weitere anonyme Anreden finden sich in Hos 14,3 und vermutlich in Hos 11,9.⁴¹

Die beiden ältesten Redeeinheiten suchen und finden ihren Trägerkreis in einer Gruppe der israelitischen Religionsbediensteten. Ihnen ist die „Weisung“ Gottes anvertraut. Und sicher nicht zufällig findet sich in Hos 8,12 ein Hinweis auf Schriftlichkeit in Israel („Ich schreibe ihm eine Menge meiner Weisung“).⁴² Beide Reden sind auf diese Zielgruppe hin konzipiert und dürften überhaupt die älteste bekannte, autorbewußte und gruppenspezifische Literatur hebräischer Sprache sein. Beide Reden wuchsen durch redaktionelle Arbeit zu Hos 4,4–14,10 zusammen. Erst durch Hos 1,1–4,3 wird der symbiotische Charakter der frühen Hoseaschrift redaktionell aufgeweicht. Hos 1,2–2,3 und 2,4–25 lassen noch eine gruppenspezifische Anrede erkennen.⁴³ Doch Hos 4,1–3 bezeichnet weitergehend „die Israeliten“ als eigentliche Zielgruppe der von seiner Trägergruppe tradierten Hoseaschrift.

5. Die erste Michaschrift

Die Michaschrift weist ebenfalls anonyme Anreden auf.⁴⁴ Sie verteilen sich auf Mi 1,2 („Und es ist der Herr, JHWH, wider euch zum Zeugen“), Mi 1,10–11 („In Gath verkündet nicht, Weinen weint nicht ... Ziehe davon – wegen euch – Bewohnerin Schafirs“) und Mi 6,1.9 („Hört doch, was JHWH sagt ... Eine Stimme! JHWH ruft der Stadt – und Klugheit sieht auf deinen Namen –; hört, Stamm und wer sie bestimmt hat“). Geprägt von hos.-am. Gedankengut rahmt diese Ein- und Ausleitung ältere mi. Überlie-

⁴¹ Vgl. oben 63–83; Einzelexegesen bei Schütte, Gerechtigkeit.

⁴² Weder Niditch, World, noch Carr, Tablet, greifen diesen Beleg auf.

⁴³ S. o. 135–136.

⁴⁴ S. o. 88–91.

ferung in Mi 1,10–3,12.⁴⁵ Weitere Indizien einer redaktionellen Bildung der ersten Michaschrift für einen anonymen Adressatenkreis mittels Mi 1,2–9; 6,1–7,7 um 1,10–3,12 sind neben den anonymen Anreden der spezifische Gebrauch des Wortes עַמִּי / „mein Volk“. Bezeichnet es in Mi 2,4.8.9; 3,3.5 eine Gruppe von Menschen, die von Mächtigen bedrückt werden, so wird in Mi 1,9; 6,3.5.16 mit „mein Volk“ das Volk in seiner Gesamtheit wahrgenommen. Mit den direkten Anreden zu Beginn und zum Schluß der Rede übernimmt die erste Michaschrift den Aufbau der ältesten Rede der Hoseaschrift (Hos 4,4–10,15). Die abschließenden „ich“-Worte des Redaktors (Mi 7,1–7) besitzen ebenfalls eine Parallele in Hos 14,9–10.

Die älteste mi. Überlieferung war – anders als die Anfänge der Hoseaschrift – nicht erkennbar an ihren späteren Trägerkreis gerichtet. Die direkten Anreden in Mi 1,10–3,12 (außer den „ihr“-Anreden von Mi 1,10–11) weisen auf eine rhetorische Funktion zur Verlebendigung der Rede hin; stets wird auch über diese direkt Angesprochenen gesprochen.⁴⁶ So bleibt der eigentliche Adressatenkreis dieses Textes unklar. Dies verändert sich, als im redaktionellen Rahmen der ersten Michaschrift ein anonymes Adressatenkreis angesprochen wird, der sich zu den literarisch bereits vorgegebenen Klagen und Anklagen Michas verhalten soll. Der redaktionelle Rahmen hebt eine religiöse Verantwortlichkeit des anonymen Adressatenkreises vor Gott hervor (Mi 1,2; 6,1.16).

Mi 6,1–7,7 beschreibt einen ethischen Diskurs, der von weisheitlicher und geschichtlicher Erinnerung geleitet ist, durch Wortaufnahmen mehrfach an Mi 3 anknüpft und die dort beschriebenen Anklagen aktualisiert.⁴⁷ In Mi 6,11 verdeutlicht der „ich“-Sprecher den ethischen Konflikt, bei dem seine Hörer unmittelbar weder Täter noch Opfer sind. Beim Betrug der Reichen an den Armen der Stadt (Jerusalem) stehen Adressaten und Redaktor als dritte Partei da, die von dem Geschehen mittelbar profitiert.⁴⁸ Die herausragende religiöse Verantwortung dieser dritten Partei legt nahe, dass es sich bei ihnen – wie in der Hoseaschrift – um Kultbedienstete handelt, die durch Opfergaben am Wohlstand der Reichen partizipieren.⁴⁹ Da sich die Michaschrift dezidiert an Israeliten in Juda richtet und mit Mi 1,5–7; 6,16 ausgesprochen israelitische Erinnerungen weckt, kann der Trägerkreis hos.-am. Überlieferung auch als Adressat der redaktionell geschaffenen ersten Michaschrift angenommen werden.

⁴⁵ Die direkten Anreden in Mi 1,10–11 sind als redaktionelle Einarbeitungen in das ältere Material zu betrachten.

⁴⁶ S. o. S. 86–88.

⁴⁷ S. Kessler, Micha, 260, und Jeremias, Micha, 215.

⁴⁸ Zum Konflikt vgl. die ältere Klage von Mi 3,1–3.

⁴⁹ Neben der Hos 4,10 aufnehmenden Anklage von Mi 6,14 ist die theologische Kritik der Hoseaschrift wider die materielle Teilhabe des Kultpersonals am Reichtum der Mächtigen zu Lasten des Volkes für Mi 6,1–7,7 in Rechnung zu stellen (z. B. Hos 8,11–13 mit dem juda-exilischen Zusatz in V. 14).

In Mi 6,9 gewinnt der anonyme Adressatenkreis eine über die Hoseaschrift hinausgehende Näherbestimmung: „Hört, Stamm und wer sie (= die Stadt) bestimmt“. Sowohl das für die Priesterschrift typische Nomen מטה / „Stamm“ an Stelle von שבט / „Stamm“ wie das Verb יעד / „bestimmen“ sind ungewöhnlich.⁵⁰ יעד bezeichnet keinen Herrschaftsanspruch, sondern eher eine Verfügungs- oder Lenkungsmacht (vgl. Ex 21,9; 2Sam 20,5) über die Stadt. Durch die doppelte Kennzeichnung der Adressaten in einer priesterlichen Diktion als „Stamm“ und mit einem bedeutenden Einfluß in Jerusalem wird ein Charakteristikum hervorgehoben, das so nicht auf den Stamm Juda zutreffen kann. Als mögliche Anrede von israelitischen Religionsbediensteten in Jerusalem korrespondiert Mi 6,9 mit Hos 2,1-3. Dort wird, um dem Charakter des Textes als altes „Hosea“-Wort gerecht zu werden, von Jerusalem verhüllend als „dem [Kult-]Ort“ gesprochen, an dem die göttliche Verwerfung „meines Volkes“ zurückgenommen wird („man wird von ihnen sagen ‚Kinder des lebendigen Gottes‘“ [Hos 2,2]; vgl. zur Titulatur die levitischen Korach-Ps 42,3; 84,3). Zuletzt werden die Kultbediensteten durch anonyme Anrede in Hos 2,3 direkt angesprochen, sich entsprechend zu ihren israelitischen Geschwistern zu bekennen.

Mi 1,2–2,11; 3; 6,1–7,7 zeigt sich wie Hos 4,4–14,10 noch auf der Stufe einer anonym bleibenden Autorenschaft. Die Schrifteinleitung von Mi 1,1 (vgl. Hos 1,1) setzt vor die eigentliche Redeeröffnung (Mi 1,2) eine historisch einordnende Autoreninformation, nach der die Überlieferung der Michaschrift einem Micha aus Moreschet zuzuschreiben ist und spätestens seit dem Tod Hiskias abgeschlossen war.

6. Die Amosschrift

Die Amosschrift eröffnet in Am 1,1 im Stil von Hos 1,1; Mi 1,1. Im Unterschied zu den beiden anderen Schriften ist diese Texteröffnung ursprünglich und überlagert keine nachfolgende Schrifteröffnung.⁵¹ Die Amosschrift kennt auch keine anonymen Anreden. Sie ist beherrscht von direkten Anreden der „Israeliten“, die in Am 3,1 (vgl. 4,5) die schriftprophetische Überlieferung in gleicher Weise und mit demselben Adressaten wie Hos 4,1-3 auf die nationale Ebene heben und deren ein- und ausleitende Kapitel das Geschick der Israeliten mit Todesdrohung und Exilierung verbinden (Am 2,6-16 mit 2,11; 8,4–9,10 mit 9,7).

⁵⁰ Jeremias, Micha, 207, spricht von einer „spezifisch priesterschriftliche[n] Rede“. Doch sollte man zurückhaltender von einer priesterlich geprägten Sprache reden, die – wie auch die religiös-weisheitliche Sprache der in Mi 6,9 eingeschobenen Gottesanrede – auf einen levitischen Sprachgebrauch hinweisen könnte.

⁵¹ Dem steht nicht entgegen, dass Am 1,1 selbst sich wahrscheinlich aus einer älteren Form entwickelt hat. Dazu vgl. Jeremias, Amos, 1–3.

Die Amosschrift ist auch der Text, der in Am 7,15 das schriftprophetische Reden mit dem Handeln eines Propheten (נבא) gleichsetzen kann und damit der Entwicklung des Schriftprophetenbildes im Jeremiabuch, das Worte ab dem letzten Drittel des 7. Jh. v. Chr. bewahrt haben will, näher kommt. Des weiteren greift sie die hos.-mi. Wortwahl von עמי / „mein Volk“ auf und erweitert den Ausdruck entsprechend Mi 1,9; 6,3.5.16 konsequent und betont präzisierend zu עמי ישראל / „mein Volk Israel.“⁵²

Die Amosschrift repräsentiert so literaturgeschichtlich das früheste Werk der national ausgerichteten schriftprophetischen Exilliteratur Israels. Hatte bereits die „juda-exilisch“ reflektierende Erzählung von Hos 1,2–2,3 in ihrer Eröffnung Hosea namentlich als Autor mit einer göttlichen Beauftragung eingeführt und damit angezeigt, dass die symbiotische Literatur den unmittelbar geteilten Erfahrungsraum von Autor und Hörerschaft – vermutlich zeitbedingt durch Generationenwechsel im Trägerkreis – nicht mehr ohne weiteres voraussetzen konnte, so versorgte die mustergültige Eröffnung von Am 1,1 alle künftigen Leser mit Rahmeninformationen über den Autor und seine Zeit. Durch die nachahmenden Zusätze von Hos 1,1; Mi 1,1 wurde nun deren symbiotische Literaturgestalt endgültig aufgehoben und der Anfang des Dodekaprophetens geschaffen. Dabei vermochte es die Amosschrift trotz des historisch früheren Auftretens des Amos nicht, die Überlieferung des jüngeren Hosea vom ersten Platz der Textsammlung zu verdrängen. Die Hoseaschrift bleibt für alle Zeit die unbestritten erste Schrift der Sammlung, weil sie den Anstoß zur Literaturwerdung gab und die Amosschrift, wie J. Jeremias mit anderen Mitteln nachwies, ihr erst später folgte.

Hosea- und Amosschrift dürften mit ihrem Blick zurück in die vergangene Zeit des Staates Israel von Anfang an eine unmittelbare Abfolge gebildet haben, dem gegenüber sich die Michaschrift mit einem dritten Platz begnügen musste.⁵³ Doch obwohl die Tradition der Amosschrift schon zu Hoseas Zeiten bekannt gewesen sein muss und die Abfassung der ersten Michaschrift mitprägte⁵⁴, tritt uns die Amosschrift als in einem Zug konzipierter Text⁵⁵ in der literarisch entwickelten Form entgegen, welche die gruppenspezifische Literatur bereits hinter sich gelassen hat und vollständig auf eine nationale israelitische Leserschaft ausgerichtet ist. Hosea- und Amosschrift markieren den Zeitrahmen, in dem das Zeugnis der Schriftpropheten des 8. Jh. v. Chr. seinen literarischen Anfang nahm.⁵⁶

Einher mit dieser Entwicklung, die sich – angestoßen durch Hosea in den letzten Jahrzehnten des Staates Israel – wesentlich im Staat Juda und

⁵² Die einzige Ausnahme findet sich in einer st. cs.-Verbindung in Am 9,10.

⁵³ Jones, Formation.

⁵⁴ Die mi. Bezüge zur Amosschrift berühren jedoch eher jene am. Texte, welche die juda-exilische Situation reflektieren; s. o. 92.

⁵⁵ Jeremias, Anfänge; sowie oben 44–62.

⁵⁶ Das Spruchgut der Amosschrift wird erst von den die Jesajadenschrift rahmenden Kapiteln vorausgesetzt, vgl. Blum, Jesaja.

bis in die Zeit der Regentschaft des Manasse vollzog, muss auch die Entwicklung des Jesajabuches begonnen haben.

7. Protojesajanische Literatur

Ein literarischer Anfang des Jesajabuches dürfte in der Jesajadenkschrift (Jes 6–8) zu finden sein. Sie enthält Nachrichten vom frühesten Wirken Jesajas: in Jes 6 eine Erzählung der Beauftragung Jesajas im Todesjahr des Königs Ussia (ca. 736 v. Chr.) sowie in Jes 7,1–8,4 Nachrichten aus dem syrisch-ephraimitischen Krieg (ca. 734/733 v. Chr.).

Die Denkschrift ist klar strukturiert. Nach der Eingangserzählung von der Beauftragung Jesajas entwickelt die Denkschrift mit Jes 7,1–9.10–25 und 8,1–4.5–15 zwei parallele Erzählstränge. Der erste Strang ist dem Königshaus gewidmet, der Zweite wendet sich einer „dieses Volk“ genannten Zielgruppe zu. Beide Stränge beginnen mit einem hoffnungsvollen Wort Jesajas für den König bzw. für „dieses Volk“, in dem ein Scheitern der aramäisch-israelitischen militärischen Aktion gegen Jerusalem verheißend wird. Anschließend wird jedoch ein Glaubensversagen von König und „diesem Volk“ berichtet, sodass sich zum Gerichtswort über Damaskus und Samaria ein Gerichtswort über das Königshaus und über Juda gesellt. Eine Schlußnotiz rundet in Jes 8,16–18 diese literarische Einheit ab.

Die Anrede von anonymen Adressaten innerhalb der Denkschrift (Jes 7,9: 8,12–13) und unmittelbar danach (Jes 8,19) deutet auf ein höheres Alter ihrer Abfassung hin. Doch den inhaltlichen und formalen Gründen für eine sehr frühe Entstehung der Denkschrift im 8. Jh. v. Chr. stehen andere Gründe entgegen.

Die Denkschrift rekapituliert einen großen Zeitraum von Jesajas Wirken und ist selbst Jahrzehnte nach den eigentlichen Ereignissen anzusetzen. Dafür spricht nicht nur die zur Erzählung geronnene Darstellung von Jes 7,1–9 oder die geraffte und wenigstens den Zeitraum einer Schwangerschaft komprimierende Erzählung von Jes 8,1–4.⁵⁷ Es ist vor allem die abschließende Notiz, welche die Ereignisse von 736 v. Chr. (Jes 6), 734/733 v. Chr. (Jes 7,1–9⁵⁸) und wahrscheinlich von 701 v. Chr. (Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem: Jes 8,8) zusammensieht.⁵⁹ Nach Jes 8,16–18 soll die Botschaft der Denkschrift für ein zukünftiges Gehörtwerden verwahrt werden. Mit ihrem Urteil über die Wirkmächtigkeit des jesajanischen Wortes teilt die Schlußnotiz mit der (sicher dementsprechend literarisch bearbeiteten) Darstellung

⁵⁷ Darauf weist Schmid, *Anfänge*, 443, hin.

⁵⁸ Berges, *Jesaja*, 105–106, reduziert den historischen Gehalt der Erzählung auf einen versuchten Palaststreich.

⁵⁹ Beuken, *Jesaja* 1–12, 191, sieht Jes 7,18–25 im Gefolge von Jes 7,17 literarisch geprägt durch einen Reflex auf Sanheribs Feldzug gegen Juda (701 v. Chr.). Die gleiche Datierung gilt nach Hartenstein, *Schreckensglanz*, 24, für Jes 8,6–8.

der Beauftragung Jesajas (Jes 6) dieselbe Ansicht, dass Jesajas Worte bis zu dieser Zeit – nämlich der Abfassung der Denkschrift! – nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit erlangt hätten.

Weitere Indizien sprechen dafür, die Entstehung der Denkschrift wenigstens in die Zeit König Manasses und die 1. Hälfte des 7. Jh. v. Chr. anzusetzen.⁶⁰ Deutlich in eine Zeit nach 722 v. Chr. verweist das Ende der Denkschrift, wenn es heißt „und ich harre auf JHWH, der sein Angesicht vor dem Haus Jakob verhüllt; und auf ihn hoffe ich. Siehe, ich und die Kinder, die JHWH mir gegeben hat, sind Zeichen und Wahrzeichen in Israel; von JHWH Zebaoth, der auf dem Berg Zion wohnt“ (Jes 8,17-18). Mit dieser Interpretation deutet die Denkschrift eine ursprünglich Jerusalemer und jüdische Jesajatradition um in eine israelitische Herausforderung, die Zeit im Sinne Gottes zu gestalten. Jesaja und seine Kinder können als Untertanen des jüdischen Königshauses kaum zur Zeit der staatlichen Existenz Israels als „Zeichen in Israel“ bezeichnet worden sein, zumal mit „בִּישְׂרָאֵל / „in Israel“ anstelle eines möglichen „לְיִשְׂרָאֵל / „für Israel“ ein Darinnensein in dem Kulturraum Israel angezeigt ist.⁶¹ Der weitere Bezug auf JHWH „vom Berg Zion“ verbindet den israelitischen Kulturraum mit Jerusalem, wie sich dies deutlich in Am 1,2 spiegelt. Auch den Ausdruck „Haus Jakob“ verwenden in der übrigen ältesten Schriftprophetie sonst nur Am 9,8 und Mi 2,7; 3,9 in einem israelitisch-„exilischen“ jüdischen Kontext.

Das Ende der Denkschrift („Und ich will auf JHWH harren ...“, Jes 8,17) und der Schluß der ersten, vermutlich manassezeitlichen⁶² Michaelschrift („Ich aber will Ausschau halten nach JHWH, will warten auf den Gott meiner Rettung; es hört mich mein Gott“, Mi 7,7) vermitteln ihren Lesern die gleiche Geisteshaltung eines Wartens auf bessere Zeiten. Die hier wie insgesamt in Jes 6 und 8 gewählte „autobiographische“ Formulierung rückt die Denkschrift eher zur Mitte oder zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. hin.⁶³

Erzählende Stücke in Hos 1,2–2,3 und 3 sowie in Am 7,10-17 sind als literarisch späte Schöpfungen innerhalb der Hosea- und Amosschrift anzusehen. Sie reflektieren bereits über den Autor, dessen genuines Wort eigentlicher Gegenstand der beiden Literaturwerke ist. Eröffnet nun Jes 7,1-3 die folgende Episode als Fremdbbericht mit einer historischen Einführung und benennt die agierenden Personen, so ist ein ausgeprägtes Interesse spürbar, Erinnerung einordnen zu können. Um so mehr fällt auf, dass zuvor mit Jes 6 unvermittelt eine „ich“-Erzählung anhebt, die ihren Erzähler (Jesaja) verschweigt (vgl. Hos 3). Auch der letzte Erzählstrang verzichtet auf eine genauere Bestimmung von Zeit, Ort und Näherbestimmung der auftretenden Personen (Jes 8,1-4.5-15). Nimmt man den Wissensstand von Jes 7,1-9

⁶⁰ So auch Berges, Jesaja, 92–93.

⁶¹ S. o. 100 Anm. 2 (Mi 5,1) und unten 216 Anm. 92.

⁶² S. o. 94.

⁶³ Vgl. oben 135.

um eine leserfreundliche literarische Eröffnung, so sind die entsprechenden Defizite in Jes 6 und 8 eher als literarisch gewollt anzusehen. Der unvermittelte Anfang der Denkschrift läßt eine vorausgehende Werkeröffnung im Stil von Jes 1,1 oder 2,1 erwarten.

Eine zeitlich fortgeschrittene „juda-exilische“ israelitische Bestimmung der Jesaja-Denkschrift wird bestärkt durch die singuläre Rede von den „beiden Häusern Israels“ (Jes 8,14). Wird das „Haus Juda“ auf diese Weise zur zweiten Organisation des „Hauses Israel“ erklärt, dürfte es sich dabei um den literarischen Versuch handeln, Geschichte und Gegenwart mit der Macht des Wortes umzuinterpretieren. Schriftprophetische Zeugnisse vor und nach 722 v. Chr. bezeugen das „Haus Juda“ als politisch-militärische Repräsentanz Judas – auch im Gegenüber zum „Haus Israel“; wegen textgeschichtlicher Fragen erlaubt der Ausdruck „beide Häuser Israel“ aber keine sichere zeitgeschichtliche Interpretation.⁶⁴

Aus all diesen genannten Gründen ist es anzunehmen, dass eine erste Fassung der Jesajadenkschrift im 7. Jh. v. Chr. entstand. Mit der Denkschrift wird judäische Jesaja-Tradition als Hoffnungsgeschichte umgedeutet zu einer Erinnerung judäischen Versagens trotz göttlicher Hilfe. Ihr dezidiert israelitischer Abschluß unterstreicht, dass judäische Geschichte nach dem Muster einer (hos.) Deutung israelitischer Geschichte neu geschrieben und zu einem Bestandteil der Juda einschließenden israelitischen Geschichte gemacht wird.

In der Denkschrift zeigt sich ein aktives Interesse israelitischer Kreise an judäischer Politik. Ihre Position beschreibt kritisch Assyriens Machtanspruch und dürfte damit nicht der offiziellen Linie der Politik des König Manasse folgen. Zugleich, und darin in hos. Tradition stehend (vgl. Hos 12,2), propagieren die Urheber der Denkschrift weder einen anti-assyrischen (Jes 8,6) noch einen pro-ägyptischen Kurs (Jes 7,18 vgl. Jes 20). Aus ihrer Sicht verdeutlicht die lange zurückliegende Begegnung zwischen Jesaja und Ahas während der angespannten Lage im syrisch-ephraimitischen Krieg die auch „heute“ geforderte Option, durch Zurückhaltung und Gottvertrauen die Bewahrung des Staates sichern zu können.⁶⁵

⁶⁴ Die griechische Überlieferung (Jes 8,14^{LXX}: οἶκος Ιακωβ, in antiochenischer Tradition auch οἶκοι Ιακωβ) könnte mit „Jakob“ statt „Israel“ eine ältere Textform bieten. Sollte es ursprünglich nur um das *eine* Haus Jakob/ Israel gegangen sein? Hos 5,14 für die Zeit der Zweistaatlichkeit und Hos 1,6-7 für die juda-exilische Epoche unterscheiden beide Häuser, ferner Jes 22,21 in hiskianischer Zeit. Die Koexistenz beider Häuser ist in Jer und Ez belegt. Der Aussageabsicht von Jes 8,14^{MT} folgt das Weinberglied (Jes 5), wenn es durch das überraschend eingeführte „Haus Israel“ (Jes 5,7), den „Mann Judas“ (Jes 5,3.7) zu einer Untereinheit Israels bestimmt (s. auch unten 202). Ähnliche Tendenzen prägen die Samuel-/Königbücher und die Chronik: Israel in Juda ist die Zielgröße dieser Literatur.

⁶⁵ Die politische Einschätzung dieser „frommen“ Haltung eines historischen Jesaja könnte gewesen sein, dass er auch ohne judäisches Hifeersuchen eine assyrische Reaktion auf den aramäisch-israelitischen Aufmarsch vor Juda erwartete (Barton, Jesaja, 27–29).

Die Erzählung wendet sich in Jes 7,9 auf der Metaebene an ihre Hörer „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“.⁶⁶ Dieser tagespolitische Appell, keine politische Bündnisse zu schließen, wird literarisch durch eine schriftprophetische Vorausschau untermauert, die sich mit der historischen Rückschau der Adressaten auf Sanheribs Feldzug von 701 v. Chr. abgleichen läßt: Assyrien wird Juda erobern (Jes 7,18-25; 8,5-8).

Der Appell von Jes 7,9 richtet sich nun nicht direkt gegen den König in Person. Er wendet sich an eine unbenannte Gruppe, die sich ihrerseits von einer „dieses Volk“ genannten, gegnerischen politischen Fraktion unterscheidet. Deutlich trennt die Denkschrift zwischen dem Volk des Ahas („seinem Volk“ Jes 7,2 vgl. 7,17) und „diesem Volk“ (Jes 6,9-10; 8,6.11-12). Bereits Jes 6,9.10 charakterisiert „dieses Volk“ – abgesetzt von dem umworbenen Adressaten – als eine Zielgruppe jesajanischer Botschaft, die nicht hören will. Jes 29,13-14 bestätigt und präzisiert diese Charakteristik: „Und der Herr sprach: weil dieses Volk sich mit seinem Mund und mit seinen Lippen genähert hat, weil sie mich so zwar geehrt haben, sein Herz aber fern ist von mir; und ihre Furcht vor mir nur angelernter Befehl von Menschen war. Darum, siehe, werde ich an diesem Volk weiterhin wunderbar handeln, wunderbar und überraschend; und die Weisheit seiner Weisen wird zunichte werden, und der Verstand seiner Verständigen wird sich verstecken“. „Dieses Volk“ hat eine religiöse Erziehung genossen, die nicht das „Herz“ berührt hat. Verantwortlich für eine solche Oberflächlichkeit sind seine „Weisen“ und „Verständigen“. Jes 9,14-15 nennt als Führer „dieses Volkes“ die „Ältesten und Angesehenen“ und den „Propheten, der Lüge lehrt“. Ähnlich bezeichnet Jes 28,7.11.14 die stets betrunkenen Priester und Propheten als „Herrscher dieses Volkes in Jerusalem“.⁶⁷

„Dieses Volk“ kann eine judäische Machtelite um das Davidhaus bezeichnen. Aber auch eine ebensolche israelitische Machtelite im Gegenüber zum Textträgerkreis erscheint gut möglich.⁶⁸ Jes 8,5-15 verbindet die Kritik an „diesem Volk“ mit dessen syrienfreundlicher Position während des syrisch-ephraimitischen Krieges. Diese Rezin von Damaskus freundlich gesinnte Position ist historisch so sehr und so wenig von judäischen Kreisen in Jerusalem zu erwarten wie von einer israelitischen Fraktion in der Stadt.

⁶⁶ Hardmeier, Gesichtspunkte.

⁶⁷ Die schriftprophetische Kritik, deren Entwicklung wir in Hosea-, Micha- und Amos-schrift bereits verfolgten, führt uns mit den Stichworten „dieses Volk“, „Prophet“, „Lüge“, „Bier und Wein“ noch einmal zu Mi 2,11 – dort kontrastiert zu „meinem Volk“ als Gruppe der stark bedrängten Israeliten in Juda. Für die in Mi 2,11 vorliegende Aussage ist vermutlich der Verfasser der ersten Michaschrift eher als seine Vorlage verantwortlich, ohne dass ein redaktioneller Eingriff nachweisbar wäre.

⁶⁸ Die Aussage von Jes 9,14-15 gilt genau genommen „diesem Volk“ das in Israel versagte (V. 13)! Dessen Identifikation mit „diesem Volk“ in Juda (Jes 6,9-10) legt Jes 28 nahe. Hier geht ein Wehwort gegen Samaria nahtlos über in die Kritik an den „Herrschern dieses Volkes“ und betont damit eine Kontinuität der Verhältnisse (Berges, Jesaja, 210). S. auch Mi 2,11.

Dass es eine starke israelitische Bevölkerungsgruppe in Jerusalem gegeben hat, ist angesichts der außen- und handelspolitisch begründeten Kontakte von Israel zu Jerusalem trotz des kriegerischen Intermezzos gut vorstellbar.⁶⁹ Eine israelitische Präsenz innerhalb der Mauern Jerusalems würde auch erklären, warum beim aramäisch-israelitischen Anmarsch „sein [= Ahas] Herz und das Herz *seines* [= jerusalemer-judäischen] Volkes erzitterte, wie die Bäume im Wald zittern vor dem Wind“ (Jes 7,2).

Jes 8,5-15 zeigt allerdings auch deutlich einen Anachronismus, als der Hinweis Jesajas auf die „zwei Häuser Israels“ vor 722 v. Chr. undenkbar ist. Will man wegen dieses möglicherweise indirekten Bezuges auf das „Haus Juda“ in Jes 8,14 annehmen, „dieses Volk“ sei jüdischer Abkunft und befürworte – wie U. Berges meint – eine anti-assyrische Politik⁷⁰, so stünde diese heimische Fraktion in eklatantem Widerspruch zum pro-assyrischen Kurs des Ahas und später Manasses.

Soweit Jes 8,5-15 Gegenwart mit Vergangenheit deutet, läßt sich nicht entscheiden, welche Aussagen welche Zeit darstellen – oder wohl richtiger: deuten – wollen, und ob sie gegen bestimmte Judäer oder Israeliten gerichtet sind. Wenn die „Überschwemmung“ des Landes Juda durch die Assyrier terminologisch auf einen starken Einfluss assyrischer Bildersprache verweist und in ihrer Bedrohlichkeit zugleich an Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem (701 v. Chr.) erinnert⁷¹, unterstreicht die Erzählung, dass die jüdische Politik durch die freiwillige Einbeziehung Assyriens von ihren Anfängen unter Ahas „bis heute“ wie die anti-assyrische Option eine bedrohliche Entwicklung genommen hat, auch wenn das Wasser vorerst nur „bis zum Hals reicht“ (Jes 8,8). Ob Israeliten mit den Erfahrungen von 722/701 v. Chr. oder Judäer und Israeliten mit den Erfahrungen von 701 v. Chr. angesprochen sind – sicher steht die Politik „dieses Volkes“ im Widerspruch zu den gewählten Interessen des Davidshauses und der Meinung der Denkschrift. Doch auch die königliche Politik findet keine Billigung durch die Denkschrift.⁷²

Jesaja und seine Tradenten vertreten mit der Denkschrift den dritten Weg, politisch nicht mit Großmächten paktieren zu wollen. Nach Jes 8,11 war Jesaja von Gott zurechtgewiesen worden, „nicht auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“. Daher appellieren die anschließenden Verse Jes 8,12-13 an die anonymen Adressaten von Jes 7,9. Man darf mit Berges annehmen,

⁶⁹ Vgl. den von 2Kön 23,11^{ANT} (Fernández Marcos/Busto Saiz, Texto) erwähnten israelitischen Tempel im josianischen Jerusalem und die Diskussion um Kuntillet ‘Ağrūd (Zwickel, Überlegungen).

⁷⁰ Berges, Jesaja, 108.

⁷¹ Zur assyrischen Bildersprache s. Hartenstein, Schreckensglanz.

⁷² Der Hilferuf von Ahas nach Assur wird zwar nur 2Kön 16,7 kolportiert. Doch besteht die falsche Reaktion des Ahas nach Jes 7 genau darin, unangemessene Angst gezeigt zu haben, deren politische Reaktion Assyrien bis nach Juda brachte. Es darf als Zeichen schriftstellerischer Klugheit gelten, wenn die Kritik pro-assyrischer Politik verhaltener präsentiert wird als die Kritik anti-assyrischer Politik.

dass die „Schüler“ Jesajas, denen die Denkschrift anvertraut ist (Jes 8,16), nicht zu deren vordringlichsten Adressaten gehörten.⁷³ Die „Schüler“ werden durch die Abschlußnotiz als eine Gruppe definiert, die es nicht mehr zu überzeugen gilt. Die Denkschrift spiegelt ihre religiösen und politischen Überzeugungen. Die „Schüler“ sind daher zum Tradentenkreis des Jesajabuches zu rechnen. Als engere Adressatengruppe der Denkschrift bleiben nur politisch aktive und einflussreiche Personen in Juda übrig.

Prüft man den vermuteten Adressatenkreis an Jes 7,9, so bestätigt sich die Bestimmung. Der Aufruf zum Glauben in der Krise mag auch Schülern Jesajas erinnerlich sein; mit אמן hif. / „vertrauen“ ist jedoch keine innerliche „Religiosität ... sondern konkretes politisches Verhalten“ bezeichnet.⁷⁴ Fragen des JHWH-Kultdienstes wie in der Hosea- und Michaschrift sind in Jes 7,1-9 nicht angesprochen. Politik wird thematisiert.

Gleiches läßt Jes 8,12-13 erkennen. Das entscheidende Stichwort heißt קשר / „Verschwörung“, „politischer Umsturz“. Die Adressaten sollen nicht alles „Verschwörung“ nennen, was „dieses Volk“ so nennt. Damit geht es um die Klassifikation eines politischen Verhaltens, das sich nicht notwendig auf anti-assyrische „Aufstandspläne[...] der führenden Politiker“⁷⁵ beziehen muss. Es wird zuerst um die von der Denkschrift vorgegebene politische Linie gehen, die in ihrem Werben um außenpolitische Zurückhaltung durchaus als „Verschwörung“ angesehen werden kann. Jede andere als die offizielle politische Linie musste fürchten, von Seiten Manasses wie der assyrischen Oberherrn als Verschwörung angesehen und verfolgt zu werden. Dennoch sollen sich die Adressaten nicht von Befürchtungen leiten lassen, die „dieses Volk“ mit seinen Plänen (durchaus zu Recht) hat. Die „Furcht vor JHWH“ (Jes 8,13) rechtfertigt aus Sicht der Denkschrift die politische Meinungsbildung im Sinne Jesajas und weist eine Etikettierung als „Verschwörung“ als unangemessen zurück.

Unmittelbar nach Abschluß der Denkschrift nimmt Jes 8,19 wieder die Anrede anonymer Adressaten auf. Es ist der einzige Fall einer aus der Textebene herausragenden direkten anonymen Anrede (masc. pl.) außerhalb der Denkschrift. Es drängt sich auf, Jes 8,19-23 als „aktualisierenden“ Kommentar zur vorgeblich viel älteren Denkschrift zu lesen, durch den dieselben Adressaten wie dort angesprochen werden. V. 20 nimmt die Stichworte „Weisung“ und „Bezeugung“ aus der Abschlußanweisung der Denkschrift in Jes 8,16 auf. Allein damit wird die Anfrage von „Anderen“ an die Adressaten der Denkschrift eng an das Vermächtnis des Jesaja angeschlossen: „und wenn sie zu euch sagen: befragt die Totengeister (הַאֲבֹתִים) und die Wahrsagegeister (הַיִּדְעָנִים) ... Zur Weisung und zur Bezeugung: wenn sie nicht sprechen nach diesem Wort, so gibt es für keinen von ihnen ein Morgenlicht“ (Jes 8,19-20).

⁷³ Berges, Jesaja, 110.

⁷⁴ Schulte, Glaubt ihr nicht, 23.

⁷⁵ Berges, Jesaja, 108.

2Kön 21,6 unterstellt Manasse genau solche Praktiken, die erst von Josia ausgerottet worden sein sollen (2Kön 23,24) und legt nahe, Jes 8,19-23 mit der Denkschrift der Manassezeit zuzurechnen.⁷⁶ Man darf annehmen, dass nach allgemeinem Selbstverständnis („befragt etwa nicht ein Volk seine Götter“, Jes 8,19) – und wie in 1Sam 28,3-25 bezeugt – die Geisterbefragung politischen Zwecken dienen sollte. So sind die anonymen Adressaten der Denkschrift und ihres Nachtrags gleichermaßen politische Akteure in Jerusalem, die – wenigstens teilweise – als Berater um Manasse (und Amon?) anzusehen sind. Aus dem erneuten Einschärfen von Torah und (schriftprophetischer) Bezeugung in V. 20 darf geschlossen werden, dass sie grundsätzlich Parteigänger jener religiös motivierten Politik waren, die von der Denkschrift repräsentiert wird.

Die Jesajadenkschrift ist als Sprachrohr israelitisch-schriftprophetischer Interessen in hos. Tradition und als Werbeschrift für (wohl israelitische) Parteigänger aus dem politischen Milieu Jerusalems zu verstehen.

8. Der Hörer- und Tradentenkreis

Die Jesajadenkschrift ist, wie die Micha- und zuvor die Hoseaschrift, oppositionelle Literatur – in doppelter Opposition: gegenüber machtvollen israelitischen Landsleuten und gegenüber der Herrschaft des Landes ihrer Zuflucht, Juda. Die Denkschrift unterscheidet sich von Hosea- und Michaschrift durch ihren anonymen Adressaten. Offenbar sind israelitische Tradenten der frühen Schriftprophetie von Hosea und Micha in der fortgeschrittenen Manassezeit dazu übergegangen, gezielt Politik zu beeinflussen. Obwohl (oder gerade weil) sie dazu auf die Tradition eines judäisch-jerusalemers Schriftpropheten zurückgreifen, formulieren sie diese Überlieferung als israelitische Tradition. Dies nötigt zu dem Schluß, dass israelitische Flüchtlinge im 7. Jh. v. Chr. in führende politische Kreise Jerusalems aufgestiegen waren. Diese Annahme kann nicht bewiesen werden. Aber Indizien sprechen dafür. Sei es die vermutlich aus Galiläa stammende Königinmutter von Amon, dem Sohn Manasses (2Kön 21,19), sei es der sich zum „Haus Israel“ haltende Schafanide (Ez 8,10-11) oder seien es die von Micha angegriffenen Führer des Hauses Israel.⁷⁷ Jeremia, der Priestersohn israelitischer Abstammung⁷⁸ aus dem Levitenstädtchen Anathoth

⁷⁶ Berges, Jesaja, 119–120, neigt dazu, diesen Textabschnitt als nach-(babylon-)exilische Einfügung anzusehen; flexibler Beuken, Jesaja 1–12, 240. Hingegen erscheint es mir bedenkenwerter, neben der Manassezeit auch der kurze Regentschaft seines Sohnes Amon für den historischen Ort der (bereits erweiterten?) Denkschrift in Betracht zu ziehen. Amon kam durch eine Palastrevolution um, deren Erfolg wiederum durch עַם־הָאָרֶץ / „das Volk des Landes“ verhindert wurde.

⁷⁷ S. o. 12–15. Auch die Weisheitsliteratur sammelnden „Männer Hiskias“ könnten israelitische Flüchtlinge gewesen sein (Spr 25,1).

⁷⁸ Diese Einschätzung gründet auf der israelitischen Tradition im Jeremiabuch.

wird später (Jer 36) durch Baruch im Tempelgemach des Schafansohnes Gemarja sein Gotteswort verlesen lassen können, das danach im Kreis der „Oberen“ erneut verlesen und dann dem König Jojakim vorgelesen wird. Es bleibt spekulativ, aber doch nicht unwahrscheinlich, dass die Jesajadenschrift geschrieben wurde, um jene Männer um Schafan zu überzeugen, die später Einfluss auf Josia nehmen konnten und bis zum Untergang Judas politisch einflussreich blieben.⁷⁹

Die Jesajadenschrift als gruppenspezifisches Textdokument, das den kultbediensteten Kontext der Adressaten in der Hosea- und Michaschrift nicht teilt, signalisiert zusammen mit der Amosschrift eine literarische Ausdifferenzierung unter den schriftprophetischen Texten.⁸⁰ Dienen Hosea- und Michaschrift der religiösen Reflexion und Vergatterung einer Gruppe von Kultbediensteten, so wendet sich die Jesajadenschrift gezielt politischen Verantwortungsträgern zu, während sich die Amosschrift in ihrer nationalen Ausrichtung des breiteren Hörer-/Leserpublikums annimmt. Diese Aufächerung schriftstellerischer Zielsetzungen zeigt die gruppenspezifische israelitische Literatur in einer durch Judas politische Geschichte bedingten Entwicklung. Die älteste, unter Kultbediensteten zirkulierende Literatur erhält noch nach dem babylonischen Exil eine gruppeninterne Fortsetzung in der erweiterten Michaschrift. Die jüngere Form, dass Kultbedienstete mittels der Jesajadenschrift Literatur an eine politische Gruppe adressieren, findet keine Fortsetzung.⁸¹ Sie geht spätestens nach 586 v. Chr. im Jesajabuch auf, nach Art der Amosschrift als Schrift für das breitere Publikum.

Mit der Amosschrift wird dem Volk Israel eine letzte große Retrospektive auf den Untergang seines Staates gewidmet. Diese jüngste, nationale Perspektive auf eine israelitische Existenz in Juda und für einen allgemeinen Hörerkreis setzt sich danach im Ezechielbuch fort. Der Tradentenkreis der Hosea- und ersten Michaschrift ist zu diesem Zeitpunkt längst ein politischer Machtfaktor geworden, der einer literarischen Selbstvergewisserung im Stil direkter Ansprache nicht mehr bedarf. Er ist nunmehr in gewissem Sinne zu einer Verlagsgruppe geworden, die neue Werke herausbringen konnte, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen.

Die Aufnahme schriftprophetischer Gedanken und die Ausformung schriftprophetischer Literatur sowie die redaktionelle Verschränkung von Aussagen in den vier ältesten Schriftprophetien deuten auf einen einzigen Trägerkreis, der sich als Kreis israelitischer, dem JHWH-Kult zugewandter

⁷⁹ Dazu Hardmeier, Expertentätigkeit, und seine weiteren Publikationen zu diesem Thema.

⁸⁰ Mit Blum ist zugleich auf die literarische Nähe der Rahmenkapitel um die Denkschrift (Kehrversgedicht in Jes 5 und 9) zum Spruchgut der Amosschrift (Am 4 und 5) hinzuweisen. Ein in beiden Texten „ausgeprägtes Bewußtsein verbindender Anliegen“ (Blum, Jesaja, 88) richtet sich dann jedoch eher auf Ereignisse in der Mitte des 7. Jh. v. Chr.

⁸¹ Möglicherweise ist diese Einschätzung nach Prüfung von Jer zu korrigieren, da Fischer, Jeremia 1–25, 61, auf Buchadressaten ansprechende, pluralische Anreden in Jer hinweist. Ihnen ist eine eigene Untersuchung zu widmen.

Religionsbediensteter bestimmen läßt, die nach 722 v. Chr. in Juda neue Heimat fanden. Der Rückbezug von Hos 14,9 auf 4,17 zeigt an, wie sich bereits innerhalb der Hoseaschrift die Adressaten dieses Schriftpropheten zu Tradenten der frühen Schriftprophetie entwickelten.

Schon in meiner Dissertation habe ich diese israelitischen religionsbediensteten Tradenten als levitische Gruppe bestimmt.⁸² Dieser letzte Schritt, die Träger der zunächst symbiotisch gruppenspezifischen und später national ausgerichteten schriftprophetischen Literatur genauer zu erfassen, geht in zweifacher Weise bis an die Grenze des heute Möglichen. Zum Einen sind die biblischen Nachrichten über Leviten disparat und unterschiedlich von den historischen Verwerfungen geprägt, die zumindest von den zwei Exilen Israels (722 und 586 v. Chr.) und der sogenannten „josianischen“ bzw. dtr. Kultzentralisation herrühren. Zum Anderen kann sich die Frage nach der Identität der untersuchten anonymen Adressaten wesentlich nur an den schmalen Textkorpus der symbiotischen schriftprophetischen Literatur halten. Außerbiblische, archäologische Hinweise zu diesem Prozess der Literaturbildung sind bislang nicht verfügbar. Die soziale Organisation der Religionsbediensteten im JHWH-Kult des 8./7. Jh. v. Chr. ist unbekannt. Selbst was einen Leviten ursprünglich kennzeichnet, wird nach den biblischen Hinweisen unterschiedlich bestimmt.

A. H. J. Gunneweg beginnt seine Untersuchung über das Levitentum mit der Überlegung zu Ri 17,7, dass eine levitische Existenz die soziale Aussonderung (גֵּר) eines Israeliten oder Judäers bezeichnet, die ihn potentiell für den JHWH-Dienst geeignet scheinen läßt.⁸³ Diese Vorstellung rührt an die levitische Absage jeglicher blutsverwandtschaftlicher Rücksicht im Levispruch von Dtn 33,9 und Ex 32,26-29. Da Leviten jedoch Familien gründen konnten (vgl. Ri 19,1), schließt Gunnewegs Feststellung eine levitische Familienbildung nicht aus. Über das „Levit“-sein der Ehefrauen und Kinder läßt sich nichts aussagen; die nach-babylon-exilische Literatur kennt jedoch Levitengeschlechter. Levitentum, als individuelle soziale Aussonderung oder verwandtschaftlich begründet, steht in früher Zeit zugleich neben Priestergeschlechtern wie den Eliden, deren Levitentum (anders als bei den Aaroniden) nicht genannt oder bekannt ist.⁸⁴ So besteht eine große Unklarheit über die ursprüngliche Funktion von Leviten neben lokalen, möglicherweise nichtlevitischen Priestergeschlechtern.

⁸² Schütte, *Gerechtigkeit*, 163–175.

⁸³ Gunneweg, *Leviten*, 14–23. Dahmen, *Leviten*, 370, stellt heraus, dass der Levit im Dtn – außer in Dtn 18,6 – „an keiner Stelle als ger qualifiziert wird“. Jedoch dürfte die häufige dtn. Wendung vom „Levit in deinen Toren“ dem widersprechen (Seebaß, *Levi*, 38). Nach Greger, *Beobachtungen*, 30–34, ist ein גֵּר-Status von einem weiter zu fassenden levitischen גֵּר-Status zu unterscheiden.

⁸⁴ Die 1Sam 1–2 geschilderten Eliden erinnern mehrfach an die in Hos 4 kritisierten anonymen Adressaten, ohne dass ein entsprechender Nachweis zu führen wäre.

Die Forschung hebt noch andere Kennzeichen des Levitentums hervor, die weitere Charakteristiken dieser Gruppe erfassen. Ein konsensfähiges Bild des Levitentums hat sich daraus jedoch nicht entwickelt. Darf die symbiotische Literatur von Hos 4,4–10,15; 12,1–14,1 beanspruchen, wesentlich eine soziale Wirklichkeit im Israel des 8. Jh. v. Chr. abzubilden, so frage ich daher umgekehrt danach, wie sehr diese unter Religionsbediensteten beheimatete Literatur levitische Charakteristiken widerspiegelt. So finden sich unter den von Hosea angesprochenen Religionsbediensteten Priester und Nichtpriester, Männer und Frauen, bei denen eine Blutsverwandtschaft nicht zwingend vorauszusetzen, aber auch nicht zu bestreiten ist.⁸⁵ Eigene kampfbereite Mannschaften in eigenen Städten (Hos 10,14) passen zu Gen 34,25; 49,5–7, in denen H. Schulz „die fragmentarischen Hinweise auf das militärische Renommee der Leviten aus vorstaatlicher Zeit“⁸⁶ erkennt und deren Levitenstädte (Jos 21; 1Chr 6,39–66) Grenzsicherungsaufgaben für die sie einschließende Besiedelung anderer Stämme erfüllten.⁸⁷

G. W. Ahlström sieht die Leviten als königliche Priesterschaft besonders herausgehoben und abgegrenzt; als solche seien sie auch als „soldiers for god and king“ aufgetreten; diese doppelte Verpflichtung läßt auch die Hoseaschrift erkennen.⁸⁸ Der Dienst religiöser Unterweisung, der in Hos 4,6 eingeklagt wird, kennzeichnet nicht nur in Dtn 33,10 die Leviten. Er findet sich in den (levitisch-)asaphitischen Psalmen, die mit B. Weber zu- meist vor-babylon-exilisch und israelitisch-„juda-exilisch“ zu datieren sind, sowie in einer nach-babylon-exilischen levitischen Dienstbeschreibung.⁸⁹ Ein spezifisch religiöses Wissen geht einher mit einem breiten profanen Wissen. Weisheitliche Kenntnisse scheinen in Hos 14,10 und Mi 6,9 auf, geschichtliche und glaubensgeschichtliche Reminiszenzen bieten die Hoseaschrift mehrfach und Mi 6. Gleiches findet sich in den Asaphpsalmen.⁹⁰ Ferner fungiert in der Hiskiazeit ein (israelitisch-levitischer) Asaphit im königlichen Amt eines מזכיר / „Gedächtniswalters“ (2Kön 18,18.26.37).⁹¹

Angesichts dieser Gemeinsamkeiten zwischen den anonymen Adressaten der Hoseaschrift und biblischen Hinweisen levitischer Existenz ist zu vermuten, dass beide hos. Reden levitische Lebensbedingungen im Israel des 8. Jh. v. Chr. voraussetzen. Die symbiotische Michaschrift kennzeichnet diese Gemeinschaft in spezifischer Ausdrucksweise als מטה / „Stamm“ (Mi 6,9), abgehoben von den profanen שבטים / „Stämmen“ Israels.⁹² Sie

⁸⁵ Zu Hos 4 s. Schütte, *Gerechtigkeit*, 106–112.

⁸⁶ Schulz, *Leviten*, 54.

⁸⁷ Schulz, *Leviten*, 53–54.

⁸⁸ Ahlström, *Administration*, 44–65, Zitat 48. Zur pro-monarchischen Grundhaltung von Hos vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 155–163.

⁸⁹ Vgl. Weber, *Asaph-Psalter*, sowie Neh 8,7.

⁹⁰ Weber, *Asaph-Psalter*, 122–124.

⁹¹ Weber, *Asaph-Psalter*, 140; Weber, *Name*, 239f.

⁹² Als früher und später Beleg für שבט können Hos 5,9 und Esr. 6,17 gelten. Simain-Yofre, מטה, betont, der Wortgebrauch von מטה = „Stamm“ sei von der Priesterschrift weder ini-

signalisiert damit eine Unterschiedenheit im Zusammenleben beider Sozialverbände, die nicht tiefer auszuloten ist.

Es bleibt eine These, in Mi 6,9 Leviten angesprochen zu sehen. Die Anwesenheit von israelitischen Leviten in Jerusalem macht jedoch die Aufnahme protojesajanischer Überlieferung durch religiöse israelitische Tradentenkreise insofern einsichtig, als das Kriterium „Levit“ Menschen aus Israel und Juda verband. Übergeordnete levitische Interessen vermögen zu erklären, wieso judäische Jesajatradiation durch Leviten transformiert und als israelitische Tradition tradiert wurde.⁹³

Mit der Entwicklung von der symbiotischen zur nationalen schriftprophetischen Literatur nahmen sich die Leviten offenbar vollends zurück, ohne die eigene Existenz auszublenden. So urteilt U. Dahmen über die Leviten im Dtn zusammenfassend „Die dtn Grundschrift setzt den Leviten als bekannte Größe in den Ortschaften voraus ... Die Vorgeschichte der Leviten bleibt im Dunkeln“.⁹⁴ Dieses Phänomen einer dezenten Präsenz levitischer Wirksamkeit drückt sich für das Pentateuch in der Gestalt des Mose aus (vgl. Ex 2,1-2).⁹⁵ Sie bestimmt auch die Literatur der Ketubim, wenn den Untersuchungen von B. Weber über die Bedeutung der Asaphiten und ihr Wirken in den Psalmen und anderen nach-babylon-exilischen Ketubim zuzustimmen ist.⁹⁶

Einen Bogen von der schriftprophetischen Literatur bis zur Chronik schlägt die Untersuchung von H. Seidel über mögliche Trägergruppen für die Schriftprophetie. Sie schließt aus historischen Erwägungen schriftprophetenspezifische „Schülerkreise“ als Gewährsleute aus.⁹⁷ Unter den möglichen Trägergruppen (Beamte/Schreiber, Priester und Musiker) ragen die Leviten nicht nur deshalb potentiell hervor, weil sie über die Jahrhunderte in allen Gruppen aktiv waren. Wird nach-babylon-exilisch der Vortrag levitischer Sänger mit dem gleichen Verb נבא / „in der Weise eine *Nabi* handeln“ charakterisiert wie die Rede des Amos (Am 7,15 vgl. 1Chr 25,1), so

tiert noch ausschließlich von ihr. Spiegelt er „einen gemeinsamen exilischen und nach-exilischen Sprachgebrauch“ (822), bleibt das Verhältnis von מטה zu שבט in nach-exilischer Zeit dennoch ungeklärt. In Num 18,2 sieht Simian-Yofre den „Übergang von der eigentlichen Bedeutung ‚Zweig/Stab‘ zur soziologischen Bedeutung ‚Stamm‘“ und übersetzt שבט אבִיךָ mit „Stamm des Levi // Zweig deines Vaters“ (821). Zu bedenken ist die Frage, ob מטה ursprünglich eine spezifisch *levitische* Bezeichnung ihrer Selbstorganisation spiegelt, שבט die Einfügung in das Zwölf-Stämme-System (s. o. 91 und Anm. 26; ferner Schütte, *Gerechtigkeit*, 168–169 und Anm. 56).

⁹³ So mag es auch kein Zufall sein, dass der Schriftprophet Jeremia aus dem Levitenstädtchen Anatoth stammt (Jer 1,1; Jos 21,18).

⁹⁴ Dahmen, *Leviten*, 394.

⁹⁵ Eine Moseanspielung formuliert Hos 12,14; zu Mosetraditionen in den Asaphpsalmen vgl. Weber, *Asaph-Psalter*, 125–126; Weber, *Mitte*, 321–323.

⁹⁶ Weber, *Mitte*. Weber beleuchtet die Rolle der asaphitischen Leviten als einer Textträgergruppe über 400 Jahre hinweg in Weber, *Chronik*. S. auch Weber, *Jesaja*, zu Asaphiten und Deuterojesaja.

⁹⁷ Seidel, *Trägergruppen*.

ist zu erwägen, dass bereits die in Jes 8,16 bedachten „Schülerkreise“ levitische Tradenten in Juda meinten, die seit dem 6. Jh. v. Chr. durch ihren gottesdienstlichen Vortrag das Erbe der Schriftprophetie verwalteten.

Geht man davon aus, dass Leviten als älteste Trägergruppe schriftprophetischer Literatur auch die ersten Adressaten der Hoseaschrift waren und jene ersten beiden Redeeinheiten leviteninterne Diskussionen über die eigenen Aufgaben in der israelitischen Gesellschaft wiedergeben, so erneure ich meine These, dass auch Hosea selbst Mitglied der levitischen Gemeinschaft war – offenbar nicht in der Funktion eines Propheten, sondern in einer Rolle, die es ihm erlaubte, mit Traditionsargumenten offen gegen einen in seinen Augen verderblichen Kurs „zeitgemäßer“ israelitischer Kultpolitik von hochrangigen Religionsführern zu protestieren.⁹⁸

9. Weitere alte Texttraditionen

Wegen des symbiotischen Merkmals einer direkten Kommunikation des Autors mit seinen zeitgenössischen Hörern sind die beschriebenen gruppenspezifischen schriftprophetischen Texte literaturgeschichtlich als Keimzelle für die weitere literarische Entwicklung der heute vorliegenden Schriften und als Anfang der autorbewußten hebräischen Literatur in Israel und Juda zu begreifen.

Texte wie der bereits zitierte Jes 29,13-14 verdeutlichen aber, dass nicht alles sekundär oder jüngeren Ursprungs sein muss, was der symbiotischen Literatur später im „nationalen“ Stil zugewachsen ist. Das Beispiel der am. Tradition zeigt, dass über sehr lange Zeiträume hinweg Traditionsgut bewahrt wurde und andere Literatur beeinflusste. Vermutlich repräsentiert die auf uns gekommene literarische Überlieferung nur einen Ausschnitt des früher einmal Verfügbaren, das je nach Zweckmäßigkeit zu bestimmten Zeiten einer einmal herausgehobenen Sammlung von Texten hinzugefügt wurde. Die Anfänge des schriftprophetischen Kanons wurden jedoch von der symbiotischen Literatur gesetzt, die im Korpus der frühen Schriftprophetie enthalten geblieben ist.

⁹⁸ Schütte, *Gerechtigkeit*, 175. So auch Leuchter, *Look*, 259. Die konservative, „traditionalistische“ Position teilt Hosea mit Alkaios (s. Rösler, *Dichter*). Für die „Neuerer“ sprachen offensichtlich die aktuellen Chancen einer sich ständig wandelnden Zeit. Für die „Bewahrer“ alter Wertvorstellungen bedurfte es des bewahrenswerten Wortes eines Protagonisten, um von der Geschichte nicht vergessen zu werden.

Kapitel 9

Israel, Juda und das „Biblische Israel“

Die Füllung des Begriffes „Israel“ ist vielfältig und hat biblisch bereits in vorchristlicher Zeit viele Facetten angenommen. K. Weingart hat nun erneut eine Monographie zu diesem Thema vorgelegt.¹ In Auseinandersetzung mit ihr möchte ich nochmals dem Verhältnis von „Israel“ und „Juda“ in fünf Büchern der Schriftprophetie nachspüren, wo beider Name gleichsam in einem Atemzug zusammen genannt werden. Sind „Israel“ und „Juda“ zu trennen, zu unterscheiden oder zu identifizieren? Zur Annäherung an diese Fragestellung erscheinen mir einige Vorüberlegungen notwendig.

1. Die Ausgangslage für eine historisch-kritische Betrachtung

Das Gesamtbild der biblischen Überlieferung erlaubt zwei Grundaussagen: Alle Judäer sind Israeliten; nicht jeder Israelit ist Judäer. Diese in der biblischen Zwölf-Stämme-Überlieferung gründende Sicht berücksichtigt zugleich das historische Faktum der samari(t)anischen Existenz: Eine nicht-judäische Bevölkerung bewahrt eine israelitische Identität, die in der samaritanischen Gemeinschaft mit der Torah (und *nur* den 5 Büchern Mose!) als religiöser Grundlage zu fassen ist. Judäisch-biblisch erkennbar, aber auch unabhängig davon beanspruchen die Samaritaner als Glaubensgemeinschaft bis heute ein indigenes Erbe, das sich selbst von dem 722 v. Chr., untergegangenen Staat Israel herleitet.²

Bestanden historisch ab einer gewissen Zeit ein Staat Israel und ein Staat Juda parallel nebeneinander, so führt die judäische Geschichtstradition den Ursprung beider Staaten auf ein durch Personalunion geeintes Reich Davids (und Salomos) zurück. Damals sei David von beiden Gesell-

¹ Weingart, *Stämmevolk*. Obwohl sich Weingart entsprechend ihres Buchtitels schwerpunktmäßig mit den literarisch bezeugten Charakterisierungen Israels beschäftigt, bildet eine Klärung der historischen Beziehung von Israel und Juda einen unverzichtbaren Bestandteil ihrer Arbeit. Meine Verweise auf ihre Monographie werden im Obertext durch eingeklammerte Seitenzahlen angezeigt.

² Neben den perserzeitlichen Bibeltexten über Samaria ist auf die außerbiblischen Delos-Inschriften (3.–1. Jh. v. Chr.) hinzuweisen, in denen sich auf der griechischen Insel Delos Verehrer des Garizimheiligtums als „Israeliten“ bezeichnen (zu Texten und Literatur s. Weingart, *Stämmevolk*, 329–331).

schaften, jedoch unabhängig voneinander, zum König gewählt worden.³ Sein Reich trug den Namen der größeren Entität Israel. Über diese erzählte Tatsache hinaus beansprucht die judäisch-biblische Tradition den „Israel“-Namen in weit größerem Umfang für sich. Er beherrscht weite Bereiche der in Torah, Nebiim und Ketubim überlieferten Texte. Diese biblischen Texte machen es nach I. Finkelstein, N. Na’aman und R. G. Kratz wahrscheinlich, dass schon bald nach dem Untergang des Staates Israel 722 v. Chr.⁴ oder wenigstens – nach P. R. Davies – nach dem Untergang des Staates Juda 586 v. Chr.⁵ eine „Israelitisierung“ Judas erfolgte, die literarisch eine „gesamt-israelitische“, Juda einschließende Füllung des Namens „Israel“ (nach angelsächsischem Sprachgebrauch das „Biblische Israel“⁶) hervorbrachte.

K. Weingart kommt in ihrer Untersuchung zu dem weitergehenden Ergebnis, dass Juda sich schon immer und so schon vor 722 v. Chr. – im Sinn der vorstaatlichen Zwölf-Stämme-Überlieferung – als „Israel“ verstehen konnte.

2. Zur Theoriebildung als analytisches Werkzeug

Um den judäischen Begriff „Israel“ zu erhellen, lassen sich mit K. Weingart drei geschichtliche Phasen und gesellschaftliche Formationen betrachten. Entsprechend dieser Phasen bestimmt Weingart „Israel“ literarisch als Stammesvolk, Staatsvolk oder Gottesvolk. Dies leuchtet in der einen oder anderen Gestalt in biblischen Texten auf.

12 Stämme	David und Salomo	Israel bis 722 v. Chr.	Samari(t)aner-Israel
		Juda bis 586 v. Chr.	Judäer-Israel einschl. Gola
vorstaatliche Zeit	Personal- / getrennte union Staatlichkeit		nachstaatliche, primär religiöse Gemeinschaft

Weingarts Aufteilung erlaubt es, drei Interpretationsmuster für den Begriff „Israel“ zu entwickeln. 1.) Israel und Juda sind zwei getrennte Größen. Dieses Verständnis spiegelt die Phase der Eigenstaatlichkeit. 2.) „Israel“ umfasst Israel und Juda im Sinne des vorstaatlichen Zwölf-Stämmebundes, und so auch in der nachstaatlichen Phase der primär religiösen Gemeinschaft, als ein „Gesamt-Israel“. Empirisch *nur partiell* belegbar ist nach

³ 2Sam 2,4; 5,1-5. Demnach war David König von Juda, noch *während* Isch-Boschet König von Israel war.

⁴ So unbeschadet aller Erklärungsdifferenzen Finkelstein, Saul, 365; Na’aman, Struggle, 1–2; Kratz, Israel, 16–17.

⁵ Davies, Origin, 144; vgl. Davies, Origins.

⁶ Terminologie nach Davies, Search. „Biblical Israel“ bezeichnet das biblisch beschriebene Geschichtsbild von Israel, neben das ein nach unabhängiger Forschung ermitteltes Bild des „historical Israel“ zu stellen ist, um zu einer kritischen Wahrnehmung der literarischen Intention der biblischen Überlieferung zu gelangen.

Weingart die Möglichkeit, dass 3.) Juda unter Ausschluß von Israel allein „Israel“ repräsentiert. Letzteres gelte für viele, zumeist schriftprophetische Texte aus (babylon-)exilisch-nachexilischer Zeit (288⁷; 362). Auch in 1–2Chr sei „Israel“ sehr wohl Juda gemeint, jedoch eingeschränkt „stets in Passagen, die nicht direkt aus 1–2Reg übernommen sind“ (110).⁸ Insbesondere dieses dritte, nach Weingart nur partielle Verständnis von „Israel“ in der hebräischen Bibel verdient nochmals überprüft zu werden.

Um den historischen Sprachgebrauch für „Israel“ zu erfassen, erscheint mir Weingarts Theoriebildung unvollständig zu sein. Von Seiten der Archäologie steht vor allem I. Finkelstein für die Überlegung, dass nach 722 v. Chr. israelitische Flüchtlinge in großer Zahl nach Juda und insbesondere nach Jerusalem strömten. Seine archäologischen Beweisführungen mögen angefochten werden.⁹ Doch zeichnen sie ein mögliches Bild der israelitisch-judäischen Geschichte jener Zeit. Die wirtschaftliche und kulturelle Blüte Judas seit der Hiskiazeit, verbunden mit einer ersten Ausbreitung der Schriftlichkeit in Juda, *kann* durchaus mit einem Zuwachs durch israelitische Flüchtlinge verbunden werden.¹⁰ Jerusalem bildete prinzipiell auch als ursprünglich nicht-judäische Stadt in hervorragender Weise einen Schmelztiegel, in dem sich ortseigene, keinesfalls „gesamt-israelitische“ Traditionen mit den ortsfremden Traditionen mischen mussten¹¹ – ob dies in der biblischen Literatur eher judäische oder israelitische oder „gesamt-israelitische“ Traditionen waren, ist in Anbetracht der archäologischen Hypothese prüfenswert.¹² Es sollte daher *wenigstens theoretisch* bedacht werden, dass

⁷ Weingart führt Belege aus Jes, Jo, Am, Mi, Nah, Zef, Sach, Mal, Ruth, Thr und Dan an.

⁸ So soll offenkundig die Begrifflichkeit von 1–2Kön in 1–2Chr nicht korrigiert werden!

⁹ Finkelstein/Silberman, Posaunen; Dies., Temple – darin selbst auf die dürftigen Artefaktefunde verweisend (266–267); Finkelstein, Settlement. *Contra*: Davies, Origins, 147–150; Na’aman, Saul; Na’aman, Jerusalem; Hong, Emergence.

¹⁰ S. o. 12–13. Zu einer israelitischen Schriftlichkeit in Juda nach 722 v. Chr. vgl. Renz, Schrift.

¹¹ Arbeitet Fleming, Legacy, die politischen Unterschiede zwischen dem historischen Israel und Juda heraus, so betont er, dass Jerusalem – anders als alle Hauptstädte Israels – nach dem biblischen Zeugnis für Juda eine alles beherrschende Rolle einnahm. Wählte sich Israel seine Könige als Staatslenker, so „machten“ erst die davidischen Könige Jerusalems Juda zu einem Staat.

¹² Für *alle* biblischen Texte ist zu bedenken, dass ihre schriftliche Tradition nach 722 v. Chr. prinzipiell einer juda-exilischen, israelitischen Formulierung unterworfen gewesen sein könnte. Die ältesten Textfunde vom Toten Meer können diese theoriebedingte Einschränkung nicht aushebeln. Weingarts Reflexionsvermögen bleibt von daher im Ansatz defizitär, wenn sie im Korpus von 1Sam–2Kön „judäische Texten“ für die Zeit vor 722 v. Chr. (2Sam *9–20; 1Kön *1–2) ausmacht und in ihnen eine zumeist „gesamt-israelitische“, Juda einschließende Begriffsfüllung für „Israel“ (177) erkennt. Gewiss würde Juda selbst, anders als die „Nordstämme“, niemals für sich allein „Israel“ heißen (180). Für die Vorstellung von wohl eher „exil-judäisch gesammelten israelitischen“ Texten in 1Sam–2Kön spricht das von Zobel, ישראל, 991–992, beschriebene Wortfeld dieses Werkes. Nach Trennung der Reiche Israel und Juda werden Begriffe wie „Thron Israels“, „König Israels“ und „Gott Israels“ auf „das Nordreich“ (Israel) begrenzt. Erst ab der Hiskiazeit, d. h. nach 722 v. Chr. und nach einer möglichen Flucht von Israeliten

neben einer genuin judäischen Texttradition auch eine genuin israelitische Texttradition in Juda und Jerusalem die judäisch-jüdische Bibel geprägt haben könnte.

Eine Analyse des judäischen „Israel“-Begriffes wird deutlich differenzierungsfähiger, wenn sie die *Möglichkeit* einer israelitischen Literaturbildung in Juda in ihre Überlegungen einbezieht. Zu den drei von Weingart beschriebenen Alternativen ergibt sich für die eigenstaatliche Phase Judas nach 722 v. Chr. bis in die primär religiöse Phase hinein die vierte Möglichkeit, dass „Israel“ ein Zeugnis der nach Juda geflohenen Israeliten artikuliert, das aus einer in Juda beheimateten, jedoch israelitischen Perspektive heraus geschrieben wurde und das im Sinn einer von diesen Flüchtlingen umfassend verstandenen religiösen, geschichtlichen und politischen „Erbfolge“ stets auch Geschichte und Geschick der im Territorium Alt-Israels verbliebenen und der in der Diaspora lebenden Israeliten vertreten wollte.¹³ Kurz gesagt: „Israel“ könnte das Israel im judäischen Exil sein, das den Alleinvertretungsanspruch für Israel reklamiert. „Israel“ wären demnach immer Israeliten im Exil auf judäischem Territorium; in vielen Fällen könnten problemlos auch die anderweitig lebenden Israeliten unter diesem Begriff mit gefasst werden.¹⁴ Aus dieser Sicht heraus *muss* nicht von Juda die Rede sein, wenn es um das Geschick Israels geht. Bedarfsweise wäre Juda eigens neben Israel zu nennen, wenn nicht „Israel“ nach der Zwölf-Stämme-Vorstellung Juda bereits einschließen sollte. Wo Juda neben „Israel“ gestellt wird, dürfte die Zwölf-Stämme-Vorstellung keine Geltung gehabt haben.

3. Kritik an einer judäischen Israelitisierung Judas

Von ihrem Ansatz her bezweifelt Weingart zu Recht, wie am Ende des 8. Jh. v. Chr. in Jes *1–11 und Mi *1–3 in kürzester Zeit Juda mit „Israel“ identifiziert werden konnten, wenn nicht bereits eine entsprechende Israel-Konzeption vorlag (361). Insofern kann sie allen Vorschlägen, die ein judäisches Interesse am Namen „Israel“ erklären wollen, Wahrheitsmomente zusprechen, aber zugleich auch grundsätzlich bestreiten, wenn sie darauf insistiert, dass ein primär israelitischer Impuls bestand, der Juda zu Israel rechnete (360–364). Diesen Impuls sieht sie allein in dem vorstaatlichen Zwölf-Stämme-Bund vorgegeben.

nach Juda, wird der Israel-Name wieder in judäischen Zusammenhängen zur Darstellung und Bewertung der Zeit bis 586 v. Chr. verwendet.

¹³ *Contra* Davies, *Origins*, 6, mit dem Namen „Israel“ „no territorial claims to Samaria are implied“. Es ist auf zahlreiche Aussagen zur Rückgewinnung der israelitischen Kernlande hinzuweisen (Ob 19–20 vgl. Am 9,11–15; Jes 11,11–16. Zu den Phantasien einer wiedererstehenden Mittelmacht Israel vgl. auch Zef 2,5–15 mit Am 1–2; Ps 83).

¹⁴ Der Hallstein-Doktrin der jungen Bundesrepublik Deutschland vergleichbar wären damit konkurrierende Ansprüche von Seiten Samarias ausgeblendet.

Tatsächlich ist an einer judäischen Initiative zur Israelitisierung Judas nicht recht zu erkennen, welchen Gewinn das Königshaus oder Juda als Ganzes haben sollte, wenn es sich als „Israel“ neu erfindet. Der stille demographische Druck israelitischer Flüchtlinge, der nach I. Finkelstein das judäische Konzept des „Biblischen Israel“ hervorrief¹⁵, sollte sich wenigstens auch in israelitischen Forderungen an den König artikuliert haben, die in den entstandenen biblischen Texten aufscheinen müssten. N. Na’amans These, Israel mit seiner Geschichte habe als „highly prestigious vacant heritage“¹⁶ König Josias Reformprogramm dienen sollen, hätte zu zeigen, warum bestimmte Elemente des israelitischen Erbes nach hundert Jahren als Grundlage einer religiösen Reform in Juda erhalten sollten. Mit Weingart ist hier die „besondere Vermittlungsrolle“ einer israelitischen „schriftkundigen Elite“ für die Josiazeit vorauszusetzen (363), deren Rolle aber von beiden Archäologen nicht Rechnung getragen wird.

Eine aktive Rolle israelitischer Flüchtlinge bei der Formulierung einer neuartigen judäischen Identität ist jedoch durchaus als problematisch anzusehen. Man bedenke die biblisch dokumentierte, anhaltende Dominanz des staatlichen Israel über Juda, zuletzt erlebt im syrisch-ephraimitischen Krieg 734/733 v. Chr., und das Scheitern dieses Staates. Weingart bringt das Argument von P. R. Davies in Anschlag, es sei nicht einsehbar, warum eine Staatsführung Judas sich das ehemals Juda bedrückende, nun zerschlagene Israel zum Vorbild nehmen sollte.¹⁷ Sie wendet es gegen eine Na’aman nahestehende Vorschlagsvariante von K. P. Hong¹⁸ wie gegen Finkelsteins Ansatz und die Erklärung von R. G. Kratz, nach der Erfahrung von 722 v. Chr. sei durch einen religiösen Reflexionsprozess Israel „im Schlechten das Vorbild für Juda“¹⁹ geworden (363 und Anm. 308). Bezeichnenderweise führt die Überlegung von Davies dahin, als Lösung zur Entwicklung des „Biblischen Israels“ das nach-babylon-exilische benjaminitische Mizpa anzubieten, dessen Schreiberzentrum im Machtkampf gegen ein schwaches Juda die Anteile der eigenen, ursprünglich israelitischen Identität in der Bewahrung der alten Textüberlieferung stark gemacht habe.

Weingart teilt mit allen kritisierten Deutungsvorschlägen die Voraussetzung, dass ohne *israelitische* Impulse der judäische Prozess einer Israelitisierung letztlich undenkbar scheint.²⁰ Messen Finkelstein, Na’aman und Kratz dem israelitischen Anteil an der *literarischen* Ausbildung des bibli-

¹⁵ Finkelstein, *Kingdom*, 154–155; Finkelstein/Silberman, *Temple* 265–266.279.

¹⁶ Na’aman, *Struggle*, 17; zur Kritik seiner Theorie s. o. 10.

¹⁷ Weingart, *Stämmevolk*, 363–364; vgl. Davies, *Origins*, 3–4.

¹⁸ Hong, Pen (s. auch Na’aman, Jacob); vgl. Weingart, *Stämmevolk*, 364 Anm. 308.

¹⁹ Kratz, *Israel*, 11. Ein derartiger Identitätswechsel erscheint aus psychologischer Sicht selbstzerstörerisch.

²⁰ Weingart, *Stämmevolk*, 359–360, kann der These von Davies, der wie sie ein genuin israelitisches Selbstverständnis der Redaktoren voraussetzt, nicht zustimmen, weil sie eine erst perserzeitliche Ausbildung des „Biblischen Israel“ für zu spät angesetzt hält.

schen Israel-Begriffes eine untergeordnete Bedeutung zu, so gibt Weingart diesem Impuls, vergleichbar mit Davies, zwar größtes Gewicht. Sie vermeidet es aber, dafür einen historischen Nachweis zu führen, wenn sie den Ursprung der Israelitisierung Judas in die vorstaatliche Zeit legt. Sie entledigt sich, indem sie das vorherrschende Bild der jüdisch-biblischen Literatur bestätigt, der Notwendigkeit, diesen Prozess der Zuordnung Judas zu Israel zu erklären.²¹

Über die vorstaatliche Zeit von Israel und Juda sind keine verlässlichen Aussagen zu treffen. Diese Feststellung ist die Achillesferse des von Weingart reproduzierten biblischen Verständnisses. Zwar bilde die Zwölf-Stämme-Überlieferung für Israel jene älteste, in die vorstaatliche Zeit Israels zurückreichende kollektive Identität (371), die auch Juda einbindet (365). Dennoch muss Weingart eine „Fluidität“ in diesem genealogischen System bedenken (372), wenn etwa Ri 5 zehn statt zwölf Stämme nennt, von denen Gilead und Machir nicht zum klassischen Stämmebund zählen (371). Somit läßt die von Weingart herausgearbeitete literarische Bestimmung Judas als Teil Israels danach fragen, wann der den Stamm Juda einschließende Zwölf-Stämme-Bund geschichtliche Wirksamkeit erlangte und ob er ein literarisches Konstrukt ist, dessen spezifische Ausprägung nach 722/586 v. Chr. erfolgte.²² Klare Nachweise sind aller Voraussicht nach nicht positiv zu führen.²³

²¹ Weingart weicht hier einer Diskussion der von Kratz, Israel, 17, erhobenen, nicht unrealistischen Fragen aus, wie sich denn angesichts eines bestehenden „gesamt-israelitischen“ Israel-Verständnisses ein jüdischer Jesaja vor 722 v. Chr. sprachlich klar von dem staatlichen Israel als Feind Judas abgrenzen konnte. Auch der siedlungsarchäologische Befund zu Juda und Israel stellt ein geschichtlich frühes „gesamt-israelitisches“ Israel-Verständnis infrage (Finkelstein/Silberman, Posaunen, 171–176).

²² Damit wird nicht Weingarts Überlegung bestritten, ein genealogisches Stämmevolk-Konzept für Israel sei alt und echt (Stämmevolk, 293–296). Doch unterstützt ihr Hinweis auf die Fluidität ältester Stammesverbände Einwände wie „The origin of that larger 12 ... tribe ‚nation‘ of Israel is, then probably a late invention“ (Davies, Trouble, 109, zitiert bei Weingart, Stämmevolk, 360). Ein Nachweis fehlt, dass seit „der frühen Königszeit“ (372) die zwölf Stämme feststünden. Gewinnt David, der König von Juda, nach Isch-Boschets Tod auch die Königswürde Israels, so impliziert dies für beide Gemeinwesen, „that they had *not previously been united*“ (Davies, Origins, 19 – kursiv von Davies). 2Sam 2,4; 5,1–5 verbergen nicht, dass David König von Juda war, noch *während* Isch-Boschet König von Israel war. Insofern von anderen Stämmen Israels keine eigenen Könige bekannt sind, ist dieser literarisch belegte, historische Sonderweg Judas ein Argument gegen Weingarts Ansicht, das biblische Bild einer ursprünglichen Zugehörigkeit Judas zum Stämmeverband Israel für historisch nehmen zu können. Für eine sekundäre Einfügung Judas in die Zwölf-Stämme-Konzeption argumentiert erneut Fleming, Legacy, 72–90.

²³ Zu Deutungsproblemen des ältesten außerbiblischen Israel-Zeugnisses vgl. Morenz, Wortwitz. Da sich die hebräische Literarizität in Israel erst mit dem 8. Jh., in Juda erst (und mit israelitischen Schreibtypen) mit dem 7. Jh. v. Chr. vermehrt ausbreitete, werden archäologische Befunde literarische Deutungen nicht ersetzen können. Zur Ausbreitung der hebräischen Schrift vgl. Renz, Texttradition; Finkelstein/Sass, Alphabet.

Bezieht man außerbiblische literarische Zeugnisse in die Beurteilung der biblischen Literatur ein, so muss jeder Deuteversuch zum „Biblischen Israel“ berücksichtigen, dass die „Israelitisierung“ Judas *keiner* politischen Initiative entsprang. Sie zeigt sich ausschließlich als ein religiöses Phänomen, das nur in der biblischen und der davon abhängigen Literatur zu greifen ist. Politisch haben sich Judäer, Juden und auch das Makkabäerreich nie als „Israel“ verstanden (und wurden von Nicht-Juden auch nicht so bezeichnet).²⁴ Diese sich selbst begrenzende, partielle Identifikation macht es fragwürdig, ob von judäischer Seite eine religiöse Initiative ausgegangen sein sollte, die bereit war, auf eine politische Identifikation Judas mit Israel zu verzichten.

So bleiben der Vorschlag von Davies für einen nach-babylon-exilischen, benjaminitischen Ursprung des „Biblischen Israel“, Weingarts Option für ein vorstaatlich begründetes „Biblischen Israel“ und die These, israelitische Flüchtlinge selbst hätten nach 722 v. Chr. das „Biblische Israel“ religiös und literarisch begründet, weiter zu prüfen übrig.

4. Eine israelitische Israelitisierung Judas?

Jede historisch-kritische Überlegung zur biblischen Rede von „Israel“ muss ausgehen von den material greifbaren ältesten literarischen Zeugnissen. So sind die Informationen archäologischer Textfunde aus Palästina und Assyrien vor dem 2. Jh. v. Chr. sämtlichen bislang bekannten Bibeltex-ten vorzuordnen. Diese Quellen belegen die je eigene staatliche Existenz von Israel und Juda.²⁵ Sie reiben sich mit dem literarischen Zeugnis vom

²⁴ Goodblatt, *Israelites*, 79: „We may assume as facts that (non-Christian) non-Jews used the ethnonym *Ioudaioi* exclusively and that Jews writing in Greek commonly used the term *Ioudaioi* as a self-designation, while retaining „Israel“ in primarily ceremonial contexts such as prayers“. So schon Zobel, ישראל, 1011. Vgl. Quellentexte in Tcherikover/Fuks, *Corpus*; Cowey/Maresch, *Urkunden*; TADAE.

„Israel“ als rein religiöse Terminologie, wenn sie auf Judäer bezogen wird, ist auch ein Argument gegen den politisch orientierten Lösungsvorschlag von Fleming, *Legacy*, 299, wonach die von auswärtigen Mächten „Haus Davids“ genannte Dynastie, die mit David und Salomo über Israel herrschte, nach Verlust dieser Krone unter Rehabeam und Rückzug nach Jerusalem „at home“ sehr wohl als „Israel“ bezeichnet wurde (daher Jes 8,14 „die zwei Häuser Israels“), während sie außenpolitisch als „Juda“ firmierte (Fleming verweist dazu auf das moderne Beispiel VR China und Republik China [Taiwan]). Erst nach dem Untergang Israels „Judah could take over the name ‚Israel‘ with a sense of proprietorship“.

²⁵ „Israel“/„Haus Omri“/„Samaria“ ist bezeugt vom 9.–8. Jh. v. Chr. (Mesa-Inschrift, Tel Dan-Inschrift und in assyrischen Texten von Salmanassar III. bis Sargon II.); zu diesen *politischen* Bezeichnungen s. Kelle, *Name*. Zu „Juda“/„Haus David“/„Jerusalem“ vgl. die Tel Dan-Inschrift und assyrische Texte von Sanherib bis zu den babylonischen Chroniken.

Großreich Davids²⁶ ebenso wie mit einer literarischen Darstellung, Juda verkörpere nach dem Abfall Israels vom Haus Davids das wahre Israel²⁷. Sie berechtigen Kratz zu fragen, wie sich der judäische Prophet Jesaja im syrisch-ephraimitischen Krieg angemessen artikulieren konnte, wenn nach dem Jesajabuch „Israel“ auch Juda bezeichnen sollte und man Gott, den „Heiligen Israels“, zum Schutz Judas gegen Israel anrufen musste.²⁸

Wie die Annahme, die Israelitisierung Judas sei aus genuin judäischer Initiative heraus erfolgt, erfordert die These einer Israelitisierung Judas aus genuin israelitischer Initiative eine Beschreibung der Begleitumstände. Ich habe, eine Flucht von Israeliten nach Juda infolge der assyrischen Annexionen bis 722 v. Chr. voraussetzend, die Begleitumstände als kulturelle Überformung insbesondere der Jerusalemer Stadtkultur beschrieben, d. h. als die zahlenmäßige wie wissenskulturelle Überlegenheit der israelitischen Flüchtlinge in der Hiskiazeit, die insbesondere eine Initialzündung zu breiterer Schriftlichkeit in Juda gab.²⁹ Alle biblischen schriftlichen Zeugnisse müssen durch diese historische Phase wachsender Schriftlichkeit in Juda während des 7. Jh. v. Chr. hindurchgegangen sein und *können* daher von der Kunst geflüchteter israelitischer Schreiber in ihrem Ausdruck geprägt worden sein.

Die archäologischen und kulturgeschichtlichen Überlegungen, welche die Möglichkeit in Betracht ziehen, die Israelitisierung Judas könne ein Werk israelitischer Flüchtlinge sein, werden flankiert von späten Phänomenen biblischer Literatur. So entfaltet das Buch Tobit (2. Jh.) sein Erzählmotiv „Bewahrung der Frömmigkeit“ an der Geschichte eines 722 v. Chr. nach Assyrien deportierten Israeliten, obwohl doch das babylonische Exil näher liegen sollte. Überhaupt erstaunt es, dass nicht Babylon, sondern Assyrien als Chiffre der gefürchteten Großmächte des Ostens fungiert³⁰, und dass Manasse in seiner Vasallentreue zu Assyrien unter das harte Verdikt von 2Kön geriet³¹, obwohl Juda seinerzeit von Assyrien wenig zu leiden hatte. Gerade Manasse hatte nach dem von Hiskia angerichteten Debakel für eine

²⁶ Damit soll nicht generell Davids Herrschaft über Israel und Juda bestritten werden. Sie ist allerdings wie der Zwölf-Stämme-Bund außerbiblisch nicht und erst recht nicht in seiner behaupteten Ausdehnung verifizierbar; vgl. auch Huber, Grossreich.

²⁷ So konstruiert 2Chr 10,19-12,1. Nach der Segregation von Stämmen unter Rehabeam behält Juda als der dynastietreue Teil den Staatsnamen Israel dennoch nicht (1/2Kön)!

²⁸ Kratz, Israel, 17.

²⁹ S. o. 12–13. Der Idee des von mir vertretenen israelitischen Exils in Juda nähert sich am Ende seiner Untersuchungen auch Fleming, Legacy, 320–321.

³⁰ Erst nach 70 n. Chr. wird „Babylon“ zur Chiffre für Rom in 1Pt 5,13 und Apk, in früh-jüdischer und rabbinischer Literatur (Kuhn, βαβυλών; Billerbeck, Kommentar, III, 816; Wolff, Jeremia, 82) und bei Josephus, Antiquitates, 10,5,1 (=10,79) (Mason, Josephus, V, 231 Anm. 338).

³¹ „Assyrien“ als Chiffre vgl. z. B. Mi 5,4-5; 7,12; Sach 10,11; zu Manasse vgl. 2Kön 21,10-16.20; 24,3-4.

lang andauernde Blüte Judas unter assyrischer Ägide gesorgt.³² Die biblischen Berichte verschweigen die Not, die der von Hiskia heraufbeschworene assyrische Feldzug gegen Juda und Jerusalem (701 v. Chr.) anrichtete und heben allein die wundersame Rettung Jerusalems hervor.³³ Damit liefert die biblische Geschichtsschreibung keinen Grund, wieso Judäer Assyrien zur Chiffre der den Assyriern im Osten nachfolgenden Großmächte hätte machen sollen. Für jeden Israeliten hingegen konnte Assyrien den Feind schlechthin verkörpern, dessen faktischer Einfluss auf ihr Fluchtland Juda verschwiegen oder verteufelt werden sollte.

Ist es kulturell vorstellbar, dass die judäische Bibel eine israelitische Exilliteratur darstellt? Die deutsche Geschichte bietet zum Begriff „Deutschland“ mit der deutschen Teilung von 1949–89 nicht nur eine Parallele zum Begriff „Israel“ nach dem biblischen Modell der *Reichsteilung* mit all den damit verbundenen politischen Sprachproblemen. Ich erinnere alternativ an das Hl. Römische Reich (deutscher Nation), erwachsen aus Stämmebündnissen und als Staatenbund großgeworden unter Führung der österreichischen Habsburger in Wien. Nach seinem Zerfall 1806 bildete sich mit Österreich und, ab 1871, dem Deutschen Reich eine deutschsprachige Zweistaatlichkeit aus.³⁴ Die erneute Vereinigung beider Länder, nun unter reichsdeutscher Führung, erreichte ein Österreicher 1938–45 von Berlin aus.³⁵ Der Literatur vieler Verbände heimatvertriebener Deutscher nach 1945 vergleichbar könnte die Bibel eine Sammlung israelitischer Exilliteratur sein. In beiden Fällen erinnern Texte an Brauchtum, Heimatgeschichte und an ein Recht auf Heimkehr und erzählen vom Leben der Flüchtlinge in der alten und der neuen Heimat.

Geschichtliche Vergleiche haben immer ihre Grenzen. Ob israelitische Flüchtlinge in Juda mit propagandistischer Hilfe ihrer biblischen Literatur und angestrebter Unterstützung der Jerusalemer Daviddynastie die alte, ehemals mächtige Heimat zurückzugewinnen suchten, kann nur literarisch und bislang nur am biblischen Textmaterial ausgelotet werden.

³² Stavrakopoulou, Manasseh, 139 urteilt: „Thus the Manasseh of history is perhaps best imagined as the ‚constructor‘ of Judah rather than resorting to the caricature of Manasseh as the ‚destructor‘ of Judah“.

³³ Anders vermeldet Sanherib: „46 mächtige ummauerte Städte sowie die zahllosen kleine Städte ihrer Umgebung ... eroberte ich ... 200150 Leute ... holte ich aus ihnen heraus ... als Beute“ (TUAT I,4, 389).

³⁴ Die erste Republik nach dem Ende der österreichischen Monarchie hieß gar offiziell „Deutschösterreich“ (1918–19). Sich dem Deutschen Reich anzuschließen, wurde Österreich seitens der Siegermächte 1920 verwehrt.

³⁵ Wird man nach der ersten Parallele wie von West-/Ostdeutschland vom israelitischen Nord-/Südreich sprechen, so verbietet sich eine solche Redeweise im zweiten Fall, wenn man Israel und Juda mit Österreich und Deutschland vergleicht.

5. *Nebiim und Ketubim*

Literarisch bewahren die nur judäisch tradierten Nebiim und Ketubim eine reiche israelitische Überlieferung.³⁶ Anzunehmen, dass Verfasser oder Redaktoren und auch Leser judäisch-biblischer Texte primär Israeliten waren, könnte die aufgenommenen israelitischen Traditionen und Ausdrucksweisen leichter erklären.³⁷ Vor allem macht eine solche Annahme verständlich, warum Juda immer wieder mit und neben Israel genannt wird: Juda gehört zur Lebenswirklichkeit Israels und besitzt dennoch seine Eigenständigkeit.³⁸ Umgekehrt ist es wenig verwunderlich, wenn die genuin judäische Geschichte in der gesamt-israelitischen biblischen Literatur quantitativ wie qualitativ so bescheiden ist. So wird in der Neufassung der gesamt-israelitischen Geschichte nach 1Sam–2Kön durch 1–2Chr zwar die Geschichte des israelitischen Staates weitgehend eliminiert. Doch genauso wird der Hinweis gelöscht, dass Judäer als Erste David zum König erhoben³⁹; die Geschichte des Königreiches Juda als Keimzelle der judäischen Israeltradition wird verschwiegen! Diese Ambivalenz der chr. Geschichtsschreibung rückt die biblische Geschichtsschreibung unter den Generalverdacht, sie könnte primär exil-israelitischen Interessen gedient haben. So widmet auch 1Sam–2Kön der genuin israelitischen Geschichte breiteren Raum – zumal, wenn man die Erzählungen zum Großreich Davids/Salomos als dem „Israel“ genannten Reich ebenfalls unter diesen Ideologieverdacht stellen muss.⁴⁰

Die Schriftprophetie bietet sich zur Untersuchung an, als ihr zum Einen in *geringerem* Maße ein Interesse an Geschichtsschreibung zu unterstellen

³⁶ Wenn die Samaritaner Nebiim und Ketubim nicht mit der Torah übernahmen, so ist damit nichts gesagt über das Alter jener Schriften noch über das Datum, zu dem sich Juden und Samaritaner trennten. Sicher ist lediglich, dass die Samaritaner die judäisch tradierten Nebiim, darunter die Hoseaschrift israelitischen Ursprungs, und die Ketubim nicht als ihre eigene Tradition ansahen, sondern als judäische Lokaltradition.

³⁷ Die Geschichten von Saul und den späteren israelitischen Königen oder von den Propheten Elia und Elischa in 1Sam–2Kön, die Erinnerungen an Israels Geschichte in Jer 7,12.14 (Schilo); 41,9 (Ba'ascha) oder die Überlieferung des israelitischen Schriftpropheten Hosea sind uns nur durch judäische Tradition bewahrt.

³⁸ Hier ist erneut die archäologische Position zu vermerken, die das Gebirge Ephraim und das Gebirge Juda als zwei Regionen mit sehr unterschiedlicher Siedlungsgeschichte ansieht. Demnach sind Israel und Juda historisch strikter zu unterscheiden (vgl. Davies, *Origins*, 132–137; Finkelstein/Silberman, *Posaunen*, 171–176) wie auch nach biblischem Zeugnis Davids judäisches Königtum *parallel* zu Sauls und Isch-Boschets israelitischem Königtum bestand (2Sam 2,10–11; 5,5).

³⁹ Vgl. die zweifache Königswahl Davids in 2Sam 2,4–11 und 5,1–5 mit 1Chr 11,1–9, insbesondere 2Sam 5,4–5 mit 1Chr 29,27.

⁴⁰ 1–2Kön zeigt deutliche Merkmale einer gezielten Überarbeitung von LXX zu MT, die eine Neubewertung der israelitischen Geschichte einschließt (Schenker, *Textgeschichte*; Schenker, *Septante*; für eine gegenläufige Textgeschichte plädiert van Keulen, *Versions*). Zur Hoffnung für das Volk des Staates Israel über 722 v. Chr. hinaus und zur David-dynastie als legitimen Nachfolger der Jehudynastie vgl. Schütte, *David*, 102–104.

ist. Zum Anderen bietet sie ein breiteres Interpretationsfeld, den Begriff „Israel“ nicht nur zu „Juda“, sondern auch zu „Jakob“, „Josef“ und „Ephraim“ in ein Verhältnis zu setzen. Interessant ist die Schriftprophetie auch dadurch, dass ihr von den sehr unterschiedlich argumentierenden Exegeten J. Jeremias und R. G. Kratz doch *ein* Anfangsdatum zugeschrieben wird, welches das literarische Material in seiner Breite nach 722 v. Chr. ansetzt und den Untergang des Staates Israel aus Auslöser sieht.⁴¹

Ein Blick auf die älteste Schriftprophetie fordert zum Nachdenken heraus, wenn gelten darf, dass die Hoseaschrift eine genuin israelitische Schrift ist, von der her die Amosschrift als in Israel gesprochene „Prophetie“ des Judäers Amos literarisch konzipiert wurde.⁴² Die Michaschrift verortet sich in Juda, spricht aber auch nach 722 v. Chr. nur von „Jakob“, „Israel“ und „Israeliten“. Das Jesajabuch bezieht sich auf den unzweifelhaft judäischen, in Jerusalem lebenden und auch vor 722 v. Chr. dort wirkenden Jesaja, spricht aber nur in höchst geringem Maß von Judäern und häufiger von „Israel“, das in Juda lebt. Es ist dieses Gefälle, das zur Prüfung der Begriffe in der ältesten Schriftprophetie und im Licht der These einer israelitischen Textträgerschaft besonders einlädt.

6. Die Hoseaschrift

Spricht die Hoseaschrift einmalig von den „Stämmen Israels“ (Hos 5,9), so kann von diesem Vers her ein „gesamt-israelitisches“ Verständnis des Begriffes nicht bestritten, aber auch nicht abgeleitet werden.⁴³ Ansonsten bezeichnet in Hos 4–14 auch nach Weingart „Israel“ das Volk, das in seinem Staat Israel lebt – häufig in Parallele mit „Ephraim“ (268–270). Die Hoseaschrift kennzeichnet „Ephraim“ als Führungszirkel des Staates (z. B. Hos 13,1) und spricht ihn gezielt auf sein Versagen an.⁴⁴ In Hos 5,8–6,6 werden kriegerische Beziehungen zu Juda geschildert. Weingarts Behauptung, dass in Hos 5,3–7 Israel und Ephraim das „Nordreich“ bezeichnen, in

⁴¹ Jeremias, Rätsel, 106–108; dazu die Replik von Kratz, Rätsel, 636, vgl. Kratz, Prophetie, 68–70.

⁴² Jeremias, Anfänge.

⁴³ Von den „Stämmen Israels“ spricht ansonsten Ez 47–48, wobei Juda neben anderen Stämmen aufgezählt wird, und Ez 37,19, das die „Stämme Israels“ entschieden „Josef“ und „Ephraim“ zuordnet und von „Juda“ abrückt. Zuvor unterscheidet Ez 37,16 ein Josef/Ephraim zugehöriges „Haus Israel“ von solchen „Israeliten“, die zu Juda gehören. Neben dieser Differenzierung in „Ephraim“-israelitische und judäische Israeliten unterscheidet Ez 8,11–12.17 für die babylonische Zeit *in Juda* ein „Haus Israel“ und ein „Haus Juda“ (vgl. die Zeichenhandlung für Israel und für Juda Ez 4,4–5.6). Jes 49,6 („Stämme Jakobs“); 63,17 („Stämme deines Erbbesitzes“) und Sach 9,1 („Stämme Israels“) sind unbestimmter Füllung, zeigen aber zusammen mit Ez 47–48 an, dass der literarische Schwerpunkt einer Zwölf-Stämme-Vorstellung schriftprophetisch in spät/nach-babylon-exilischer Zeit liegt. Hos 5,9 ist dem jedoch nicht eindeutig zuzuordnen.

⁴⁴ Dazu vgl. Schütte, Gerechtigkeit, 29–36.

Hos 5,9 die „Stämme Israels“ aber für die in Hos 5,10–6,6 folgenden Gegenüberstellungen⁴⁵ von Ephraim und Juda eine „gesamtisraelitische Referenz des Namens“ Israel anzeigen (285–287), blendet die Aussagen der gesamten übrigen Hoseaschrift aus und ist methodisch zweifelhaft. Sie selbst interpretiert das einfache „Israel“ ab Hos 6,10; 7,1 wieder in nationalstaatlichem Sinn (268).⁴⁶

Jenseits von Hos 5,8–6,6 wird „Juda“ in Hos 4–14 mehrfach redaktionell ergänzt.⁴⁷ Dabei ist eine „judaisierende“ Interpretation israelitischer Aussagen erkennbar. In Hos 1–3; 4,1–3 zeigt sich die judäisch erweiterte Blickrichtung auf neue Weise. Statt von „Israel“ wird nunmehr von „Israeliten“ (und „Judäern“) gesprochen.⁴⁸ Nach Hos 2,17 sollen die Israeliten ihren neuen Exodus im judäischen Achortal erwarten können. Hos 2,1–3 stellt als letzte Umdeutung der Unheilnamen von Hoseas Kindern eine neue Beziehungsaufnahme von Israeliten und Judäern heraus. So zeigt sich in der Hoseaschrift eine durchlaufende begriffliche Abgrenzung Israels von Juda.

Nach Weingart begründet das Sich-versammeln der „Kinder Juda“ und „der Kinder Israel“ (Hos 2,2), dass die vorausgehende Verheißung an die „Kinder Israel“ (Hos 2,1) gesamt-israelitisch zu deuten ist.⁴⁹ Dieser Bedeutungswechsel auf kurzer Distanz ist jedoch nicht angezeigt.⁵⁰ Es ist ihr wohl zuzustimmen, dass Hos 2,1 wie die Verse zuvor als Gottesrede zu verstehen sind. Gott verheißt, „Nicht-mein Volk“ solle künftig „Kinder des lebendigen Gottes“ heißen. Doch Weingart läßt außer Acht (167 Anm. 489), dass Gott an dem namenlosen Ort (מקום) des Geschehens im folgenden V. 2 die Initiative der Judäer erwartet, sich mit den Israeliten zu verbinden. Konsequenter legt die Einführung und Voranstellung der Judäer in V. 2 nahe,

⁴⁵ Hier sieht man zumeist mit Alt, Krieg, Ereignisse um den syrisch-ephraimitischen Krieg 733 v. Chr. gespiegelt.

⁴⁶ Weingart, Juda, 445–446, interpretiert „Israel“ in Hos 13 als Anrede von Judäern, da Hos 13 eine Situation bald nach 722 v. Chr. spiegele und in Juda zu situieren sei. Wie die juda-exilische Redaktion zuletzt in Hos 12,1 verdeutlicht, wird jedoch in dieser Zeit „Ephraim“, „(Haus) Israel“ und „Juda“ sehr genau unterschieden. Setzt man nach 722 v. Chr. die Anwesenheit von israelitischen Flüchtlingen in Juda voraus, so ist Weingarts Logik, Adressaten in Juda könnten nur Judäer sein, nicht zwingend.

⁴⁷ Mit Naumann, Erben, 169–175, sind Hos 4,5.15; 5,5; 6,11; 8,14; 10,11 und 12,1.3 zu nennen.

⁴⁸ Hos 2,1–2; 3,1.4–5; 4,1.

⁴⁹ Hier gilt offenbar Weingarts Regel nicht, dass ein literarisches Nebeneinander von Israel und Juda „zumeist eine Disambiguierung“ auf die Teilgrößen „Nord-“ und „Südreich“ hervorruft (Stämmevolk, 211 Anm. 197).

⁵⁰ „Weniger eindeutig“ auszulegen sind für Weingart, Stämmevolk, 268–269, die übrigen Belege. Sie verweist für „Kinder Israel“ in Hos 3,4–5 auf die Auslegung von Vielhauer, Hosea, („Judäer“) und auf die Deutung von Rudnig-Zelt, Hoseastudien, und Weißflog, Zeichen, („Nord-Israeliten“) hin. Eine „gesamt-israelitische“ Deutung wie Hos 2,1 wird nicht erwogen; eine Festlegung zum Beleg Hos 4,1 (als Auftakt von „Anklagepunkte gegen Nord-Israel“) fehlt.

dass ihnen der Auftrag zur Umbenennung der Israeliten in V. 3 erteilt wird. Die Aufforderung, sich Israeliten zuzuwenden, würde ebenso ein Spannungsverhältnis zwischen diesen Völkern seitens der Judäer anzeigen wie die Aufforderung, einen gemeinsamen König (d. h. faktisch einen Davididen) zu „wählen“ auf israelitische Vorbehalte gegen die judäische Dynastie (und auf israelitische Königswahltraditionen) anspielen könnte.⁵¹

Weingarts Vorschlag, dass, nachdem in Hos 2,1 die zweite Umbenennung der Israeliten erfolgte, diese in V. 3 selbst aufgefordert seien, sich den neu-alten Namen zuzusprechen, nehme ich als weiterführende Anregung auf. Dadurch verliert die Hoseaschrift die einzige Stelle für einen judäischen Adressaten und verbleibt gänzlich bei einer israelitischen Adressatenschaft. Auf dieser Linie gibt es aber auch eine weitere, überzeugendere Möglichkeit. Sie wird durch den Aufbau von Jes 7,1-9 angezeigt. Das Gotteswort des Jesaja für Ahas wird in V. 9 mit der Anrede eines anonymen Adressaten abgeschlossen („Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“). Analog dieser direkten Anrede nach einer szenischen Darstellung könnte Hos 2,3 nach V. 1-2 ebenfalls einen – den aus Hos 4–14 bekannten – anonymen Adressaten ansprechen, der dann auch in Hos 2,4 zum Rechtsstreit mit Israel („Mutter“ und „Kinder“) aufgefordert ist.⁵² Für einen solchen, im levitischen Milieu beheimateten Adressaten spricht, dass die Prädikation „der lebendige Gott“ (Hos 2,1) nur in den (levitischen [vgl. Num 16,1]) Korach-Ps. 42,3; 84,3 und in Jos 3,10 verwendet wird. Trotz seiner endredaktionellen Ausrichtung auf die Gesamtheit der Israeliten (Hos 4,1-3) bliebe die Hoseaschrift nach ihren Kommunikationssignalen allein im Wahrnehmungsbereich der zu Tradenten gewordenen ersten Adressaten Hoseas.

Diese Klarstellungen zu Hos 2,1-3 wollen Weingarts Einwände (165–168) gegen meine Auslegung ausräumen.⁵³ Sie berücksichtigen zugleich die von Davies in Juda erwarteten Widerstände gegen eine judäische Israelitisierung, als sie mögliche Widerstände in der Begegnung von Israeliten und Judäern in Juda nach 722 v. Chr. oder wenigstens Probleme des religiösen Selbstbewusstseins der Flüchtlinge in Juda aus Sicht der hos. Tradentengruppe beschreiben können. Entgegen Davies' „benjaminitischer“ Israelisierungsthese zeigt die Hoseaschrift jedoch als Ganzes in ihrer letzten Textgestalt mit einer deutlichen *Judaisierung* israelitischer Inhalte eine zu Davies' Meinung entgegengesetzte Stoßrichtung an.⁵⁴

⁵¹ Weingarts Zweifel an einer Funktion der Mehrungsverheißung (Hos 2,1) für die (geflüchteten) Israeliten kann mit einem Verweis auf die Bevölkerungsverluste infolge der assyrischen Attacken beantwortet werden (Finkelstein, Land) – Spitzenwert Mitte 8. Jh BC: ca. 31000 Menschen, in persischer Zeit ca. 7000 Menschen. Assyrische Angaben zu Deportationen geben Tiglathpileser III, Kleine Inschrift Nr.1, Sargon II., Kalah-Prisma und Große Prunkinschrift [TUAT I,4]).

⁵² Dazu ausführlicher oben 135–136.

⁵³ S. o. 17–23.

⁵⁴ Fleming, Legacy, 14, wendet gegen die These von einer perserzeitlichen Israelitisierung Judas, wie sie neben Davies auch Knauf, Bethel, vertritt, ein, dass in diesem Fall israeli-

7. Die Amosschrift

Mit Weingart (270–272) „hat es eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich“, alle Israel-Belege der Amosschrift auf den Staat Israel zu beziehen, „schließlich ist ein Wechsel der Referenz an keiner der Stellen angezeigt“ (271). Allein „Israel“ in Am 9,11-15 wird dennoch auf Juda bezogen (271 Anm. 510). Obwohl die Amosschrift bis dahin „Israel“ als Bevölkerung des (ehemaligen) Staates Israel versteht, wird von Weingart an dieser Stelle die logische Konsequenz eines „Israels in Juda“ nicht gezogen.⁵⁵

Für Juda- und Israelspruch der amosischen Völkersprüche klärt ein Nebeneinander von Juda und Israel (271), dass auch die פְּשַׁעֵי יְהוּדָה / „Frevel Judas“ (Am 2,4) von den פְּשַׁעֵי יִשְׂרָאֵל / „Freveln Israels“ (Am 2,6 vgl. 3,14) zu unterscheiden sind. Die Amosschrift, literarisch wohl im Gefolge und abhängig von der Hoseaschrift entstanden⁵⁶, zeigt wie diese in ihrer letzten Textgestalt eine deutliche *Judaisierung* ihres israelitischen Inhaltes (Am 1,2; 6,1 und so auch 9,11-15). Dies läuft erneut der These von Davies zuwider.

8. Die Michaschrift

Die Michaschrift setzt als geographischen Kontext Juda voraus, nimmt allerdings „Israel“ und „Jakob“ (vgl. Mi 3,1.9) oder „Israeliten“ (Mi 5,2) in den Blick. Alle Versuche der Begriffsdeutung entscheiden sich an Mi 1,5: „Wegen des Frevels (פְּשַׁע) von Jakob und der Sünden des Hauses Israel; wer ist der Frevel Jakobs? Etwa Samaria? Und wer sind die Höhen Judas? Etwa Jerusalem?“ Bilden nach Weingart „Israel“ und „Jakob“ in V. 5, „wenn sie in Parallele stehen, stets ein Paar von Synonymen“ (211), dann dürften auch die פְּשַׁעֵי יִשְׂרָאֵל / „Frevel Israels“ (Mi 1,13) und der „Frevel Jakobs“ (Mi 1,5) um dieselbe Sache kreisen. Zeigt Mi 1,3 einen intertextuellen Bezug zu Am 4,13 und erinnert der Aufruf von Mi 1,2 an die Völkersprüche der Amosschrift, so sollte entsprechend Am 2,4.6 *israelitischer* Frevel von *judäischem* Frevel unterschieden werden.

Fragwürdig ist es, in Mi 1,5 „Jakob“ mit Bezug auf Samaria michanisch einmalig auf das nationalstaatliche Israel zu beziehen, während das „Haus Israel“ im selben Vers mit Bezug auf Jerusalem zweifelsfrei Juda repräsentieren soll.⁵⁷ Kaum weniger fragwürdig fordert Weingart für Mi 1,5 eine gesamt-israelitisch deutbare „Mehrdeutigkeit“ beider mi. Begriffe ein

tische Traditionen über Jahrhunderte ohne staatlichen Rückhalt tradiert worden sein müsste. Insbesondere Bethel „would have to have kept a stable scribal culture and canon for generations after Israel’s demise“; vgl. auch Fleming, *Legacy*, 314–321.

⁵⁵ Dazu s. o. 58–61; s. auch 37–38.

⁵⁶ Jeremias, *Anfänge*.

⁵⁷ So z. B. Wolff, *Micha*, 15–16.

(229–234), während nachfolgend bis Mi 3,12 „Jakob“ und „Israel“ stets „eindeutige Bezeichnung für das Südreich“ sind (235). Verzichtet man für Mi 1,5 wie für Hos 2,1 und Am 9,14 auf das unbegründbare Postulat einer „gesamt-israelitischen“ Deutung des Namens Israel, so verlangt der einfache Wortsinn anzunehmen, nach der Michaschrift sei Israel *in* Juda.⁵⁸ Sachlich behauptet vor allem die Hoseaschrift, dass „auch Juda“ (vgl. Hos 4,15; 5,5; 6,11; s. auch 8,14; 10,11; 12,1.3) kritisierte israelitische Mißstände pflegte. So darf man davon ausgehen, dass auch nach dem Untergang Israels Flüchtlinge *in* Juda wie Judäer weiter religiöse „Irrwege“ gingen, die Mi 1,5 kritisiert. Wie in diesem Fall dokumentiert die übrige Michaschrift große Spannungen, die das Leben der Flüchtlinge in Juda begleiteten.

9. Das Jesajabuch

Aus formalen Gründen grenze ich „Protojesaja“ auf Jes 1–35 ein. Darin stehen 35 Israel-Belege 18 Juda-Belegen gegenüber. Weiter begrenzt auf Jes 1–12 ist das Verhältnis 19:14. Jes 1,3 signalisiert: „Israel“ ist zumindest geographisch in Juda (vgl. Jes 1,1). Während noch in Jes 7,1 für die Phase der Zweistaatlichkeit Juda und Israel gegenüberstehen kann, so ordnet Jes 5,3.7 „Männer Judas“ überraschend dem „Haus Israel“ unter.⁵⁹ Dieses Bild verstärkt die „Denkschrift“ des Judäers Jesaja. Mit ihr will Jesaja zum „Wahrzeichen *in Israel*“ werden (Jes 8,18), das aus zwei Häusern Israels (Jes 8,14 – Israel und Juda?) besteht. Die typisch jesajanische Gottesprädikation „der Heilige Israels“ vervollständigt das literarische Bild eines „israelitischen“ Judäers Jesaja und berechtigt Kratz, nach der spezifisch jüdischen Identität Jesajas zu fragen.⁶⁰

Verbindet man den Ausdruck „Ephraim“ mit „Israel“, so repräsentiert „Ephraim“ die von Juda abgefallene und feindliche Macht Israels (Jes 7; 9,8.20), die von Gott gebeugt wird (Jes 28,1-6). Wird Jakob-Israel (Jes 8,17-18; 9,7; 10,20) in Juda⁶¹ daran erinnert, so unterscheidet das Jesajabuch ein jüdisches Israel von einem „ephraimitischen“ Israel, dem dieser Name verwehrt wird.⁶²

⁵⁸ Vgl. oben 84.

⁵⁹ Zum Ausdruck „Mann Judas“ s. u. 204.

⁶⁰ Kratz, Israel 16–17; Kratz, Jesajabuch, 165.

⁶¹ Intertextuell ist die Identifizierung des Begriffs „Jakob“ / „Israel“ mit Mi 3,1.9 zu vergleichen. Deuterojesaja betont eine Identifikation von Jakob mit Israel (Jes 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.21.23; 45,4 u. ö.). Jes 48,1 bestimmt Jakob-Israel näher als die, welche die Katastrophe Judas 586 v. Chr. überlebt haben („hervorgegangen aus den Wassern Judas“). Dieses „Haus Jakob“ heißt *nicht* „nur dem Namen nach Israel“ (so Kratz, Jesajabuch, 172, und zitiert bei Weingart, Stämmevolk, 361), sondern ist Israel *trotz* seines religiösen Versagens (s. auch Jes 44,5; 45,4).

⁶² Zu „Ephraim“ s. u. 186–193.

Jes 11,11-16 bringt Israel, Ephraim und Juda zusammen. Der Text ist eng mit Jes 1–12 verzahnt.⁶³ Die Wortwahl weist ihn als zumindest babylon-exilischen Text aus.⁶⁴ Zugleich ist es ein zutiefst „israelitischer“ Text. So ist עֲמוֹ (שֹׂאֵר) / „(Rest) seines Volkes“ (Jes 11,11.16) biblisch stets als Gottes Volk *Israel* zu lesen; dieser „Rest“ findet schriftprophetisch mit שְׂאִרֵי יִשְׂרָאֵל / „Rest Israels“ seine Parallele etwa in Jer 6,9; 31,7, aber mit שְׂאִרֵי יְהוּדָה / „Rest Judas“ (vgl. Jer 40,15–44,28) auch seine intertextuelle Eingrenzung.⁶⁵ Literarisch bereitet Jes 11,1-10 einen Jerusalem-davidischen Standort für V. 11-16 vor, von dem her eine die Nachbarn des früheren Staates Israel treffende erneute Expansion erfolgen soll (Jes 11,14).⁶⁶

Jes 11,12 stellt die „Vertriebenen Israels“ und die „Zerstreuten Judas“ nebeneinander. Weingart deutet das Wortpaar nach Jes 5,7; 48,1 in beiden Fällen als Bezeichnung Judas, zumal die hebräisch angezeigte Geschlechterdifferenz in diesem Wortpaar als „morphologischer Merismus“ gelten könne; ein synthetischer Parallelismus sei gleichwohl nicht auszuschließen (162). Sie merkt allerdings zu Jes 8,17 an, ein Wortpaar „Israel-Jakob“ unterscheide sich „grundlegend von ‚Israel‘ und ‚Juda‘, die nebeneinander gestellt für ‚Israel‘ zumeist eine Disambiguierung auf die Teilgröße Nordreich/Nordstämme o. ä. bewirken und somit Komplementärbegriffe werden“ (211 Anm. 197). Dieser Grundregel wird auch in Jes 11,12 nicht erkennbar widersprochen. Wie Jes 1,3; 5,3.7; 8,14 je auf ihre Weise anzeigen, differenziert Jes 11,11-16 zwischen einer israelitischen und einer judäischen Entität in Juda. So wird mit den „Vertriebenen Israels“ an die judäischen Israeliten der babylonischen Gola bzw. der weltweiten Diaspora erinnert, die heimkehren werden.⁶⁷ Mit den „Zerstreuten Judas“ können Judäer der babylonischen Gola gemeint sein. Aber auch eine spätere, wirtschaftlich begründete „Zerstreuung“ von früheren Bewohnern Judas ist nicht ausgeschlossen.⁶⁸ Für die palästinischen Verhältnisse wechseln die

⁶³ So bezieht sich נֹס / „Feldzeichen“ auf Jes 5,26; אֶפְרַיִם / „Ephraim“ außer Jes 17,3; 28,1-6 nur in Jes 7-11; שֹׂאֵר / „Rest“ vgl. Jes 7,3; 10,20-22.

⁶⁴ Neben der Nennung einer judäischen Gola (Jes 11,12) weist die Konkordanz für „Rest“ und „Säume der Erde“ in Jes 11,11-12 einen zumindest babylon-exilischen Sprachgebrauch aus. Zu Jes 11,15-16 vgl. Sach 2,13; 10,11.

⁶⁵ Diese doppelte Ausdrucksweise (vgl. „Frevel Judas“ und „Frevel Israels“ in Am 2,4.6) bleibt unreflektiert, wenn etwa Hausmann, Rest, 113, schreibt: „Ein spezieller Gebrauch der Restterminologie fällt in den redaktionellen Texten insofern auf, als mehrfach *aty-pisch* vom Rest Judas gesprochen wird (Jer 42,7ff; 44,7-14; 44,24-30)“ [Hervorhebung W. S.].

⁶⁶ Zu dieser Erwartungshaltung als Grundlage für das Konstrukt eines davidischen Großreich vgl. auch die Ausrichtung von Am 9,11-15 (s. o. 58–61).

⁶⁷ Auch an Israeliten der früheren assyrischen Gola könnte gedacht sein. Jer 50,17 belegt, dass beide Deportationswellen nicht vergessen waren. Doch scheint jenen die Schriftprophetie den „Israel“-Namen zu verwehren (so Am 8,4-13).

⁶⁸ Wildberger, Jesaja, 469–470. Zu einer nach-babylon-exilischen dritten Interpretationsmöglichkeit von „Juda“ s. u. 181–182.

Gentilizia in Jes 11,13 zum Wortpaar Ephraim-Juda (vgl. Jes 7).⁶⁹ Damit wird die (Wieder-) Vereinigungshoffnung für Juda mit ehemals staatlich Israel artikuliert, ohne den religiös begründeten Israel-Anspruch der jüdischen Israeliten zu diskreditieren.

Das israelitische, gleichwohl zwischen Juda, jüdischem Israel und israelitischem Ephraim-Israel unterscheidende Jesajabuch stellt einen genuin jüdisch-literarischen Ursprung infrage. Das Jesajabuch reproduziert echte, jüdische Jesajatradition nur in einer von israelitischen Judäern transformierten Gestalt.⁷⁰ Als mögliche Kronzeugen für die Davies'sche These müssten alle Jesajatexte in persischer Zeit israelitisch redigiert worden sein. Das so andere Bild für Hosea-, Amos- und Michaschrift unterstreicht jedoch die Wahrnehmung, dass dieser Redaktionsprozess des Jesajabuches nicht in einer Frontstellung gegen Juda vonstatten gegangen ist. Alle vier Werke spiegeln den Willen zu einer israelitischen Zukunftsgestaltung in Juda, deren Ursprung von einer israelitischen Fluchtbewegung nach Juda im 8. Jh. v. Chr. ausgegangen sein muss.

10. Die Sacharjaschrift

Die Erkenntnisse zum Sprachgebrauch der ältesten Schriftprophetie bewähren sich auch an den viel jüngeren Texten der Sacharjaschrift. Nach der von mir beschriebenen Auslegungslinie zur frühen Schriftprophetie ist anzunehmen, dass Sach 1–8 von einer Unterscheidung von Israel und Juda im nach-babylon-exilischen Juda ausgeht. Es ist aber aus grundsätzlichen Überlegungen heraus wahrscheinlich, dass diese begriffliche Differenzierung nach dem babylonischen Exil ein neues Selbstverständnis erhielt.

⁶⁹ *Contra* Weingart, *Stämmevolk*, 49.164, ist „Ephraim“ anders als etwa „Gebirge Ephraim“ niemals Toponym, sondern Stammesname. Auch Hos 5,9 als einzig verbliebenes Beispiel, das Gesenius, ¹⁸Wörterbuch, gegenüber Gesenius, ¹⁷Wörterbuch, unter Nr. 4 als fem. Gebietsbezeichnung ausweist, kann grammatisch masc. und als Personenkreis bestimmt werden, vgl. Schütte, *Stimme*. „Ephraim“ ist *keine* nachweisbare politische Bezeichnung für Israel, auch nicht für einen häufig so genannten „Rumpfstaat“ Israel nach 733 v. Chr. (vgl. Kelle, *Name*, und Schütte, *Gerechtigkeit* 29–36). S. auch unten 186–193.

Sind Jes 11,13 die „Bedränger Judas“ mit Beuken, *Jesaja* 1–12, 321, als Feinde Judas zu verstehen, so zeigen Jes 26,11; Ps 69,10, dass die „Eifersucht Ephraims“ gegen Ephraim gerichtet sein kann (Weingart, *Stämmevolk*, 164, mit K. Marti). Dadurch ist die inhaltliche Symmetrie zwischen den Versteilen von V. 13 gewahrt.

⁷⁰ Auch Weingart, *Stämmevolk*, 222, hält eine spätere Texttransformation des jes. Materials aus der Zeit vor 722 v. Chr. für wahrscheinlich und verweist (225) auf drei Psalmbelege für den Gottestitel „Heiliger Israels“: Ps 71,22; 78,41; 89,19. Wenigstens für Ps 78,41 kann aber mit Weber, *Psalm 78*, ein juda-exilischer, israelitischer Hintergrund geltend gemacht werden. Ferner ist für Jes 1–12 ein amosischer Einfluss (mit den Implikationen einer israelitischen „juda-exilischen“ Texttradition, s. o. 44–62.) wahrscheinlich, vgl. Blum, *Jesaja*; s. auch Weingart, *Stämmevolk*, 195.

Nach der jer. und chr. Behauptung von einem 586 v. Chr. entvölkerten Land und dessen Neubesiedlung durch Israeliten aus der Gola ist literarisch ein *israelitisches* Juda zu erwarten, das ab einem gewissen Zeitpunkt in nach-babylon-exilischer Zeit neben dem die Diaspora umspannenden „Israel“ existiert.⁷¹

Vier Belege zu „Juda“ konzentrieren sich in den ersten drei Visionen Sacharjas. Sie sind geographischer Natur: Jerusalem und den „Städten Judas“ soll Erbarmen widerfahren (Sach 1,12), „Juda“, im selben Vers erneut als „das Land Juda“ bestimmt, soll nicht mehr von fremden Mächten zerstreut werden (Sach 2,4). Doch deutet dieser Vorgang des Zerstreuens – auch auf „das Land Juda“ bezogen – wohl auf ein Geschick der Einwohner Judas hin. Künftig wird JHWH „Juda“ als sein Los besitzen und sich Jerusalem erneut (oder: dauerhaft) erwählen (Sach 2,16).

In diesem Kontext deutet fünftens Sach 2,2 die Vision der vier Hörner auf die Mächte, die „Juda, Israel und Jerusalem zerstreut haben“. Auslegungsgeschichtlich ist nicht das geographisch und auch personal zu deutende Juda problematisch, sondern die in Sach 1–8 singuläre Erwähnung „Israels“. Textkritische Bedenken gegen „Israel“ haben jedoch keine handschriftliche Grundlegung.⁷² Die häufiger und auch von Weingart vertretene ätiologische Deutung⁷³ („Juda, das ist Israel, und Jerusalem“) für die einzige Nennung von „Israel“ in Sach 1–8 gründet einzig auf der historischen Überlegung, Juda habe den Namen „Israel“ nach 722 v. Chr. für sich übernommen. Jedoch kann ein sechster Beleg in Sach 8,13 das „Haus Juda“ (s. auch Sach 8,15.19) und das „Haus Israel“ nebeneinander stellen. Identifiziert Weingart hier das „Haus Israel“ mit dem „Nordreich“, so unterstellt sie dem Namen „Israel“ in Sach 1–8 keine übereinstimmende Bedeutung.⁷⁴ Sach 2,2; 8,13 belegen zusammen aber eine Koexistenz von Israel und Juda, wobei sich die Sacharjaschrift deutlich auf Juda fokussiert.⁷⁵ „Israel“ ist gewissermaßen nur der Vollständigkeit halber wegen des mit Juda geteilten

⁷¹ Vgl. Jer 2,15; 4,7.29; 42,15–17; 1Chr 9,1–3; s. auch 2Chr 36,21 und Albertz, Exilszeit, 14–16.20–22. Zu dieser Entwicklung in der jüngeren schriftprophetischen Überlieferung s. u. 194–226.

⁷² Nach Rudolph, Sacharja, 81, muss „Israel“ zwischen „Juda“ und „Jerusalem“ eine Glosse sein, da es untypisch „Juda“ nachgestellt sei (so aber auch Sach 8,13!) und als Verweis auf das „Nordreich“ (!) nicht ursprünglich sein kann. Nach Ziegler, Prophetiae, fällt in LXX jedoch nicht „Israel“, sondern „Jerusalem“ aus. Nach Hanhart, Sacharja, 97, darf heute aber auch „Jerusalem“ sicher als ältester Textbestandteil vorausgesetzt werden. Hallaschka, Haggai, 167, sieht mit anderen Auslegern gar „Israel und Jerusalem“ als Glosse an, da die ungewöhnliche Stellung „Israels“ nach „Juda“ nicht mit Verweis auf den zudem sekundären Vers Sach 8,13 zu rechtfertigen sei. Gleichwohl bleibt die seltene Voranstellung Judas ein Sach 2,2; 8,13 (vgl. Jer 33,7) gemeinsames Charakteristikum.

⁷³ S. Rudolph, Sacharja, 81, und Weingart, Stämmevolk, 288 Anm. 1.

⁷⁴ Weingart, Stämmevolk, 199 Anm. 132.

⁷⁵ Sach 8,15.19 bringt weiteren Zuspruch für das „Haus Juda“.

Geschicks der Deportation beide Mal erwähnt. Es steht daher in einer Kontinuität zu dem vor-babylon-exilischen „Israel“, das aus Juda nach Babylon ging, und als babylonische Gola von Sacharja nicht anvisiert wird. Ob das genannte „Haus Juda“ aus Nachfahren der 586 v. Chr. in Juda verbliebenen Bewohner oder aus Zuwanderern aus der Gola gebildet wurde, lässt sich an den beiden Belegen Sach 2,2; 8,13 nicht ablesen.⁷⁶

Von Sach 1–8 unterschieden präsentiert Sach 9–14 (Deuteriosacharja) ein anderes Gefüge. Sach 9,1 stellt das gesamte Kapitel in einen Bezug zu „allen Stämmen *Israels*“. Sach 9,10.13; 10,7 charakterisiert Ephraim als Nachfolger des ehemaligen Staates Israel, der zusammen mit Jerusalem (Sach 9,10) und Juda (Sach 9,13; 10,6) von Gott in Dienst genommen wird. Gemeinsam führt sie Gott zu einer das historische Israel übersteigenden Größe (Sach 10,10–12). Es ist nicht erkennbar, ob Sach 9–10 bereits das Konzept des Zwölf-Stämme-Bundes (Ez 48) zugrunde liegt. Jedoch transzendiert Sach 9–10 bereits einen solchen Bund, indem Sach 9,5–7 endzeitlich eine Integration von Philistern in den Stämmeverband erwartet. Mit Weingart (159) darf „Israel“ in Sach 9,1 aus einer judäisch-israelitischen, religiösen Perspektive heraus „gesamt-israelitisch“ verstanden werden.⁷⁷ Dabei bedingt diese Sichtweise, dass Judäer nicht „Israel“ darstellen, sondern nur Teil der größeren Entität „Israel“ sind, die ihrerseits alle Israeliten außerhalb Judas einschließen und vertreten will.

Eine Zäsur innerhalb von Sach 9–14 wird von Sach 11,(1–3.)4ff. markiert.⁷⁸ In der „Hirtenrede“ (Sach 11,4–16.17) werden „Hirten“ gescholten, wie sie ihre Aufgabe erfüllen. Der Erzähler bringt sich in ihre Position, wirft dann aber die Aufgabe überraschend hin. Dabei zerbricht er den letzten von zwei Stäben, „Zusammenhalt“ genannt, „um die Verbrüderung zwischen Juda und Israel aufzulösen“ (Sach 11,14). P. L. Redditt sieht einen engen Bezug zu Ez 37,15–22.⁷⁹ Doch geht es nicht wie dort um „ephraimitische“ und judäische Israeliten. In einem innenpolitischen, judäischen Streitfall bricht vielmehr die Einheit von Israel und Juda *in Juda* auseinander. Der Erzähler trennt symbolisch das umfassende „Israel“ mit seinem ihm inhärenten Anspruch, das „Volk Gottes“ zu sein, von dem politischen Anspruch des nach-babylon-exilischen Juda, die Repräsentation dieses „Israels“ zu sein. Für eine derartige Unterscheidung spricht die Tatsache, dass in Deuteriosacharja Sach 14,14 (wie auch Mal 2,11) „Juda“

⁷⁶ Weitere Überlegungen s. u. 194–226.

⁷⁷ Die im biblischen Zeugnis erkennbare Linie, „Ephraim“ *pars pro toto* als Bezeichnung für das Gebiet des ehemaligen Staates Israel zu benutzen und so den Namen „Israel“ für die von judäischen Israeliten getragene neue Entität aller rechtgläubigen Israeliten weltweit freizuhalten, prägt auch religiöse Schriften vom Toten Meer. Hier meint „Ephraim“ abtrünnig gewordene Volksangehörige, vgl. H.-D. Neef, אפרים.

⁷⁸ S. Redditt, Sacharja, 18–21.

⁷⁹ Redditt, Sacharja, 96–97.100.

feminin bestimmt und als Staatswesen begreift.⁸⁰ Auch wenn andere „Juda“-Belege, syntaktisch bedingt, sich nicht festlegen lassen, so unterstreichen diese beiden Stellen, dass in Deuteriosacharja und Maleachi mit „Juda“ eine politische Größe der religiösen Größe „Israel“ gegenübergestellt wird. Damit gewinnt der Begriff „Israel“ in Sach 11,14 erstmals seit dem 7. Jh. v. Chr. eine – zumindest gedanklich – von Jerusalem als Hauptstadt und Tempelzentrum organisationsmäßig gelöste, rein spirituelle Bedeutung. Der genaue historische Hintergrund von Sach 11,14 ist nicht zu erhellen.⁸¹ Jenseits dieser Aussage bleibt Juda mit Jerusalem allerdings als geographischer und bewohnter Raum Israel zugehörig (Sach 12,1-2) und Ort endzeitlicher Geschehnisse (Sach 12,2.4-7; 14,14).

Nach Weingart (159) prägt eine „gesamt-israelitische und zugleich Jerusalem-zentrierte Perspektive“ den Begriff „Israel“ in Sach 9–11; Weingart schränkt dies jedoch sogleich für Sach 11,14 ein („allerdings als Bezeichnung des Nordens“) und sieht schließlich „Israel“ in Sach 12,1 auf Jerusalem und Juda bezogen. Mit dieser dreifach verschiedenen Füllung des *einen* Ausdrucks erkennt Weingart auch in Deuteriosacharja keine begriffliche Stringenz des Redaktors oder der Redaktoren. Diesem Eindruck möchte ich mit der einheitlichen Deutung entgegenreten, begrifflich bilde „Israel“ in Sach 9–14 den Stämmebund ab, vermutlich bereits den „gesamt-israelitischen“ Zwölf-Stämme-Bund, in den sich Ephraim und Juda – letzterer auch als existierendes Staatswesen – literarisch integrieren lassen.

11. Zusammenfassung

Die durch I. Finkelstein gegebene, archäologisch begründete Überlegung, israelitische Flüchtlinge könnten nach 722 v. Chr. in Juda Einfluss auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung des Staates genommen haben, ermöglicht eine differenziertere Erwartungshaltung bei der Analyse des Begriffes „Israel“ als in früheren Zeiten. Der erweiterte Blick für historische Alternativen erlaubt es, in neuer Weise trennende Unterschiede wie Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten der Begriffe „Israel“ und „Juda“ wahrzunehmen. Bei einer genaueren Analyse biblischer Literatur erweist sich Finkelsteins These als tragfähig. Die schriftprophetische Literatur er-

⁸⁰ GK § 122h-i.

⁸¹ Der von Exegeten jeweils vermutete politische Hintergrund bestimmt die Deutung der „Hirten“. Wurden die hellenistisch gesinnten Hohenpriester oder – eher weniger wahrscheinlich – die makkabäischen Könige kritisiert? Anderen historischen Deutungen (s. Redditt, Sacharja 32.91–92) fehlt ein naher zeitgeschichtlicher Bezug. Die Sach 11,14 in Sach 9 vorausgehende Stämme-Israels-Konzeption ebnet auf andere Weise jeglichen Anspruch seitens Juda ein. Dazu s. auch Ez 37,15-22 in griechischer und masoretischer Textgestalt (s. u. 190–191.207–208).

weist sich selbst als ein eigenständiges Zeugnis für das Leben israelitischer Flüchtlinge in und mit Juda über rund 500 Jahre.

Für die literarisch wesentlich nach 722 v. Chr. geformte, in Juda tradierte Schriftprophetie ist ein ursprünglich israelitischer Textträgerkreis erkennbar, der seine genuin religiösen, doch auch mit politischen Erwartungen verwobenen Hoffnungen auf ein wiederzugewinnendes Israel artikuliert. Sein Anspruch, Israel und dessen „wahre“ Interessen zu vertreten, wurden durch die Aufnahme davidisch-monarchischer Interessen und indigener Traditionen seines Gastlandes Juda gestärkt. Fügt die juda-exilische Redaktion von Hos Aussagen über Juda eher additiv in den Text ein, setzte die israelitische Schriftprophetie seit Mi den sozialen Kontext von Juda selbstverständlich voraus. Die Jesajadenkschrift zeigt ihr Interesse, die judäische Politik zu beeinflussen. Deuterostacharja lässt erkennen, dass in der Schriftprophetie Juda zuletzt mit Hilfe der Vorstellung eines (Zwölf-)Stämme-Bundes als Teilgröße von Israel bestimmt wurde.

Die Rückgewinnung der verlorenen Heimat und der Verzicht auf machtpolitisches Taktieren zugunsten eines Vertrauens auf Gottes Führung beschreiben die wichtigsten Ziele der israelitischen Schriftprophetie in ihrem judäischen Exil. Diese Ziele, die von einer kleinen, gleichwohl einflussreichen israelitischen Minderheit in der judäischen Politik verfolgt wurden, erfuhren einen gewaltsamen Rückschlag, als die Babylonier 586 v. Chr. den Staat Juda auslöschten. Doch dürfte die babylonische Eroberung Jerusalems den 722 v. Chr. angestoßenen religiösen Reflexions- und literarischen Sammlungsprozess erneut historisch „gerechtfertigt“ und befördert haben. Nach dem babylonischen Exil lässt sich erkennen, dass die Schriftprophetie im politisch neu existenten Juda neben Juda unter der alten Chiffre „Ephraim“ erstmals auch den „illegitimen“ historischen Nachfolger des früheren Staates Israel in ihre alte (national-)religiöse Hoffnung einzuspannen gewillt war. Vermutlich führten zuletzt unterschiedliche Ansichten über politische Ambitionen in Juda zu einem Bruch des Trägerkreises der Schriftprophetie mit der vom Hohenpriester angeführten politischen Vertretung Judas.

Kapitel 10

„Ephraim“ in der Schriftprophetie

61mal wird „Ephraim“ in der Schriftprophetie erwähnt. Dreizehn Belege finden sich in Jes, sieben in Jer, vier in Ez, drei in Sach und ein Beleg in Ob. Mit 36 Belegen dominiert Hos die Rede von „Ephraim“.

1. „Ephraim“ in der Hoseaschrift

Häufig spricht Hos von „Ephraim“ im Parallelismus mit „Israel“¹ oder mit einzig auf „Ephraim“ bezogenen Aussagen². Einige Stellen stellen „Ephraim“ „Juda“ gegenüber³ oder bauen einen Dreiklang „Israel“-„Ephraim“-„Samaria“ auf.⁴ Die Parallelismen von „Ephraim“ und „Israel“ zeigen bis auf Hos 5,5 eine Voranstellung Ephraims, ja öfters auch den aktiveren Part Ephraims innerhalb Israel an.⁵ Dieses politische Schwergewicht Ephraims in Israel verdeutlicht am meisten Hos 13,1:

Wenn Ephraim redete, (war) Schrecken, er, er hat *sich* erhoben in Israel⁶;
er verschuldete sich durch den Baal und starb.

Mit Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Dominanz von Ephraim legt Hos Israel auf die Rolle eines willfährigen Mitläufers fest. Das verderbliche Wirken Ephraims spitzt sich weiter im Treiben Samarias, der Hauptstadt Israels, und um den König (Hos 7) zu. Dem „Kalb Samarias“

¹ Hos 5,3.5; 6,10; 10,6; 11,8; 12,1; s. auch 5,9; 11,3 mit 11,1; 12,15 mit 12,14; 13,1. Hos 10,11 „Ephraim“ neben „Jakob“.

² Hos 4,17; 7,8.11; 8,9.11; 9,3.8.11.13.16; 14,9.

³ So Hos 5,10-14. Nicht einzubeziehen sind die juda-exilischen Redaktionen von Hos 5,5; 12,1.

⁴ Hos 7,1; 13,10.12 mit 14,1.

⁵ S. Schütte, *Gerechtigkeit*, 31–32.

⁶ Für die reflexive Übersetzung von () שׁוּב / „erheben (gegen? / in?)“ müsste eigentlich ein *niphal* statt *qal* vorliegen (BHS!). Der wirtschaftlichen Rolle Ephraims würde ein שׁוּב ב / „jemandem kreditieren“ hingegen gerecht; vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 60–61. C. Alexandrinus, C. Vaticanus und C. Venetus ordnen κατὰ τὸν λόγον Εφραιμ zum Vorsatz Hos 12,15. δικαιώματα αὐτὸς ἔλαβεν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ist für sie ein Handeln Gottes (vgl. Schütte, *Exegese*, 434 Anm. 22, *contra* Ziegler, *Prophetiae*; Rahlfs, *Septuaginta* z. St.)

gilt Hos 8,5-6 der Zorn, und auch Hos 12,1–14,1 läuft die Anklage Ephraims auf den Untergang des schuldigen Samarias hinaus (Hos 14,1). Erst Israels Heilung werde ihm die Augen für die Vergehen der Führungsmächte in Ephraim und Samaria öffnen (Hos 7,1 vgl. 12,1; 13,12).

Es ist gegen eine verbreitete Meinung zu betonen, dass „Ephraim“ niemals eine international gebrauchte politische Bezeichnung für Israel gewesen ist.⁷ „Ephraim“ ist eine aus der hos. Kritik erwachsene *biblische* Personifizierung, und benennt damit eine Gesellschaftsschicht, die für das Übel verantwortlich war, das den Untergang des Staates bewirkte.

2. „Ephraim“ im Jesajabuch

In protojesajanischen Texten bestätigt sich die hos. Position, wonach „Ephraim“ immer da als Bezeichnung für „Israel“ dient, wo seine maßgebenden Kräfte aus Sicht der Schriftprophetie den Untergang des Staates Israel vorantrieben.

In der Erzählung aus dem syrisch-ephraimitischen Krieg (734/733 v. Chr.) kann Jes 7,1 zwar Pekach korrekt als „König von Israel“ bezeichnen, doch wird seine Kriegspartei stets „Ephraim“ genannt (Jes 7,2.5.8.9). Jes 7,17 erinnert an die Aufkündigung der Doppelmonarchie durch Israel zur Zeit Rehabeams und spricht davon, „Ephraim“ sei von Juda abgewichen. Der Name „Israel“, wiewohl in der Denkschrift Jes 6–8 für ein Gemeinwesen in Juda benutzt (Jes 8,18), wird nicht für das Agieren von Menschen des historischen Staates Israel verwendet, das sich im Fall von Jes 7 gegen Juda und die davidische Monarchie richtete.

Ähnlich wie Jes 7,1 differenziert Jes 9,7-8. Demnach war vor 722 v. Chr. ein Gerichtswort „auf Israel gefallen“, das als solches „Ephraim und Samaria“ galt. Israel, von seiner Führung irregeleitet, sei unter dem Zorn Gottes im Chaos versunken, so dass schließlich

(9,20) Manasse Ephraim (fraß) und Ephraim Manasse, sie – zusammen –
(waren) gegen Juda.

Jes 17,3 erinnert an den Untergang von „Ephraim“ und Damaskus infolge der assyrischen Reaktion auf jenen syrisch-ephraimitischen Krieg, Jes 28 an diesen Sturz der „Betrunkenen von Ephraim“ (Jes 28,1.3). Mit diesen Charakterisierungen wird zwar, wo immer es nötig und politisch korrekt ist, der Name „Israel“ zur Bezeichnung des bis 722 v. Chr. bestehenden Staates verwendet (Jes 7,1; 9,7.11.13), doch wird dieser historische Staat in seinen

⁷ Kelle, Name; s. auch oben 181 Anm. 69.

Handlungen literarisch stets als das „ephraimitische“ Israel, als „Ephraim“ gekennzeichnet. Damit ist eine geschichtliche Deutung geschaffen, die ein „ephraimitisches“ Israel von einem in Juda existierenden „Israel“ unterscheidet (Jes 8,18 vgl. 1,3).

Jes 11,13 überrascht mit der Aussage, dass bei dem neuerlichen Auszug Israels – gemeint ist die Heimkehr aus der babylonischen Gola – nicht nur die „Versprengten Israels“ und die „Zerstreuten Judas“ zusammenkommen (Jes 11,12), sondern dass Juda einerseits und Ephraim andererseits sich nunmehr gemeinsam den ehemaligen Machtbereich Israels unterwerfen werden. Mit Jes 11,13 ist eine historische Zäsur markiert, nach der eine positive Sicht auf „Ephraim“ als Chiffre für die israelitischen Bewohner auf dem Territorium des ehemaligen Staates Israel möglich wird.⁸

3. „Ephraim“ im Jeremiabuch

In seiner Tempelrede erinnert Jeremia noch abwertend an das Geschick des 722 v. Chr. eroberten Israels (Jer 7,15):

Und ich werde euch von meinem Gesicht weg verstoßen; wie ich alle eure Brüder verworfen habe, alle Nachkommen Ephraims.

Damit liegt die Aussage auf der Linie von Hos und Jes (ausgenommen Jes 11,13). Doch finden sich innerhalb des „Trostbüchleins“ Jer 30–31 erneut Aussagen aus wohl persischer Zeit mit einer positiven Wahrnehmung „Ephraims“ (Jer 31,9.18.20). JHWH läßt den „Rest Israels“, „Jakob“, „mein Volk“ aus der babylonischen Gola heimkehren (Jer 31,7–8) und, so führt V. 9 weiter aus:

Weinend kommen sie, ich führe sie zu Wasserbächen auf geradem Weg,
nicht straucheln sie auf ihm; denn ich wurde für Israel zum Vater,
und Ephraim – er ist mein Erstgeborener⁹.

Bereits Jer 31,6 signalisiert eine Verbundenheit von „Wächtern auf dem Gebirge Ephraim“ mit Zion/Jerusalem, die sich in V. 9 durch eine Nennung von Israel und Ephraim konkretisiert. „Israel“ kommt aus der Gola, „Ephraim“ hat hingegen auf dem Gebirge Ephraim¹⁰ gelebt und gesellt sich zu

⁸ S. auch oben 180–181.209–210.

⁹ Anders Gen 35,23; 1Chr. 5,1: Ruben.

¹⁰ Zu den jer „Ephraim“-Stellen zählen drei Belege für das Toponym „Gebirge Ephraim“ (Jer 4,15; 31,6; 50,19). Die Behauptung von Greenberg, Ezechiel II, 467, Jer 30–31 verkünde eine Rückkehr der exilierten Bevölkerung des „Nordreichs“, lässt sich weder auf

dem Zug Jakobs. Genealogisch betrachtet stehen in Jer 31,9 Israel und Ephraim auf derselben Stufe einer Sohnschaft. In zwei folgenden Gedankengängen führt Jer 31,10-14.15-17 aus, wie Israel/Jakob aus der Zerstreuung heimkehren wird und „Rachels Klage“ ein Ende findet. Die Heimkehr der Kinder „in ihr Gebiet“ (Jer 31,17) liefert das Stichwort, in Jer 31,18-20 ausführlicher zu berichten, dass sich „Ephraim“ auf seinen Gott besonnen hat. In V. 20 nennt Gott ihn „teurer Sohn“ und stellt ihn damit genealogisch erneut auf dieselbe Stufe wie das aus der Gola kommende „Israel“. „Israel“ und „Ephraim“ sind demnach Brüder, die sich „in ihrem [Jakob-Israels] Gebiet“ (Jer 31,17) wiederfinden, das den Zion als religiösen Mittelpunkt einschließt.

Jer 30–31 zeigt mit seinen Aussagen, dass die Gedanken über „Ephraim“ die großen Hoffnungen für „(mein Volk) Israel und Juda“ (Jer 30,3-4) flankieren: das „Haus Israel und das Haus Juda“ werden sich mehrern (Jer 31,27), beiden Häusern wird ein neuer Bund versprochen, der den Bund aus den Tagen des Exodus aus Ägypten überbieten wird (Jer 31,31). Die Aufbruchshoffnungen für „Ephraim“ sind ein angemessener Ausdruck für die jer. Hoffnungen auf eine Rückkehr Israels in seine ursprüngliche Heimat Israel (Jer 31,2-5). Es geht für „Israel“ nicht ohne „Ephraim“, wenn die „Jungfrau Israel“ (Jer 31,4,21), der Staat Israel, wieder aus den politischen Anfängen eines neuen Juda (Jer 31,23-24) auferstehen soll.¹¹

Ähnlich wie Jes 11,12-13 kann auch Jer 31 die Situation am Ende der babylonischen Gola so darstellen, dass sich „(Haus) Israel“, „(Haus) Juda“¹² und „Ephraim“ zusammenfinden. Das Vorhandensein dieser Trias unterstützt meine früher geäußerte These, dass der Name „Israel“ in der Schriftprophetie nicht als Bezeichnung für Juda dient.

„(den Rest) Israel(s)“ noch auf das sich zu ihm gesellende „Ephraim“ beziehen, ohne für Jer in terminologische Verwirrungen zu geraten.

¹¹ Mit der „Jungfrau Israel“ erinnert noch Jer 18,13 (vgl. Am 5,2) an das Versagen des untergegangenen Staates Israel. בָּה / „in ihr“ (Jer 31,24) kann sich nicht auf das „Land“ („im Land Juda und in seinen [masc. sg.] Städten“, V. 23) beziehen (Holladay, Jeremiah II, 196), sondern nur auf die „Jungfrau Israel“ (Jer 31,21).

Rost, Israel, 61, hat die Begriffsfüllung für „Ephraim“ in Jer durchaus richtig erkannt: „dann ist für Jeremia trotz der Katastrophe von 721 noch ein Volk da, das zwar mit dem Aufhören der staatlichen Selbständigkeit das Recht verwirkt hat, den Namen ‚Israel‘ zu tragen, einen Namen, den nun Juda für sich in Anspruch nimmt, das aber immer noch das Recht besitzt, sich Ephraim zu nennen“. Durch die Identifikation von „Israel“ mit dem historischen Juda kann Rost die jer. Rede von „Juda“ in „echten Stellen“ jedoch nur lösen, indem er „Juda“ als das „Stammensgebiet, nicht das Staatswesen“ definiert (Israel, 62).

¹² S. auch Jer 31,27.31.

4. „Ephraim“ / „Josef“ im Ezechielbuch

Ez 48,5.6 spielt für diese Untersuchung nur eine marginale Rolle, als „Ephraim“ in Ezechiels Zukunftsschau neben den übrigen elf Stämmen Land zugeteilt wird. Die Zwölf-Stämme-Konzeption von Ez 48 findet in Ez 37,15-22 allerdings noch keinen erkennbaren Widerhall:

(37,15) Und das Wort JHWHs geschah zu mir, sagend: (37,16) und du, Menschensohn, nimm dir ein einziges Holz und schreibe auf es ‚für Juda und für die Kinder Israels, seine Genossen‘; und nimm ein einziges Holz und schreibe auf es ‚für Josef‘, Holz Ephraims *und des ganzen Haus* (LXX: *und aller Kinder*) Israels, seine Genossen. (37,17) Und füge sie dir, eins zu eins, zu einem einzigen Holz zusammen; und sie werden zu Vereinigten in deiner Hand werden. (37,18) Und wenn die Kinder deines Volkes zu dir so sagen:; Willst du uns nicht sagen, was sie für dich bedeuten?, (37,19) sage ihnen: so spricht der Herr, JHWH: Seht, ich nehme *das Holz* (LXX: *den Stamm*) Josefs, das (der) in der Hand Ephraims ist, und der Stämme Israels, seiner Genossen; und lege sie *auf es, das Holz* (LXX: *auf den Stamm*) Judas, und mache sie zu einem einzigen Holz *und sie werden eins in meiner Hand* (LXX: *in der Hand Judas*). (37,20) Und die Hölzer, auf die du schreibst, werden in deiner Hand vor ihren Augen sein. (37,21) Und sage zu ihnen: so spricht der Herr, JHWH: Seht, ich nehme *die Kinder* (LXX: *das ganze Haus*) Israels aus den Nationen heraus, wohin sie gegangen sind; und versammle sie von ringsum (LXX: *von allen* <nicht P 967!> um sie herum) und bringe sie *zu ihrer Heimerde* (LXX: *ins Land Israel*). (37,22) Und ich werde sie zu einer einzigen Nation machen im Land, auf den Bergen Israels, und ein einziger König wird sein für sie alle zum König; und nicht werden sie mehr zu zwei Nationen und nicht teilen sie sich mehr erneut in zwei Königreiche.

Auf Grund der Tatsache, dass der Text von Ez^{MT} und Ez^{LXX} häufig zwischen בני / לִטּוֹ / „Kindern“ und בית / οἶκος / „Haus“ schwankt¹³, kann dieser unterschiedlichen Zuordnung von Israeliten sowohl zu „Juda“ wie zu „Josef“ in Ez 37,15-16 kein Gewicht zugemessen werden. Ähnlich wie Jer 30–31 und Jes 11,13 erwartet Ez 37,15-22 zusammen mit der Rückkehr aus der babylonischen Gola in die Heimat eine Versöhnung der ephraim-israelitischen und der juda-israelitischen Glieder des einen Gottesvolkes, welche die politische Getrenntheit¹⁴ aufhebt. Deutlicher als Ez^{MT} hebt Ez^{LXX} 37,19 den Führungsanspruch Judas in dieser Zukunftserwartung hervor, die

¹³ Zur textgeschichtlichen Varianz der Begriffe בית / „Haus“ und בני / „Kinder“ vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 200 Anm. 7.

¹⁴ Nicht notwendig ist hier bereits die Vorstellung der „Reichsteilung“ nach 1Kön 12 einzutragen! S. auch Ez 35,10.

ebenfalls deutlicher ausgesprochen ins Land Israel führen soll (Ez^{LXX} 37,21) als nach Ez^{MT} nur zu der – vermutlich realpolitisch auf Juda reduzierten – „Heimaterde“.

Die in Ez 37,15-22 beschriebene Vollendung aller israelitischen Hoffnungen wird mit dem gesamten Kapitel Ez 37 von P 967 an den Schluß von Ez 1–36.38–39 gesetzt und mittels eines Zwischenraumes von Ez 39 abgerückt. P 967 bestimmt damit optisch Ez 37; 40-48 als Textzuwachs, der erstmals die Juda-Ephraim-Thematik einbringt und sie in Ez 40–48 in die Form der Zwölf-Stämme-Konzeption überführt.¹⁵ Ez 37 dürfte – ähnlich wie Jes 11,11-16 und Jer 30–31 – in persischer Zeit entstanden sein.

5. „Ephraim“ / „Josef“ in der Sacharjaschrift

Zwei Aussagen zu „Ephraim“ finden sich im deuteriosacharjanischen Nachtrag zur sich selbst in das Jahr 520 v. Chr. datierenden Sacharjaschrift (Sach 1,1).

Sach 9 entfaltet als Nachtrag zu Sach 1–8 ein „Wort JHWHs“, das – trotz Interpretationsschwierigkeiten¹⁶ im Einzelnen – „alle Stämme Israels“ wahrnimmt (Sach 9,1):

Last. Das Wort JHWHs ist im Land Hadrach, und Damaskus ist sein Ruheplatz; denn auf JHWH ist das Auge des Menschen gerichtet und aller Stämme Israels.¹⁷

Ohne erkennbar eine Zwölf-Stämme-Konzeption zu entfalten¹⁸, werden Juda und Ephraim unter dem Gotteswort nebeneinandergestellt (Sach 9,9-10). Das Bild vom machtvoll-friedlichen Gott (Sach 9,10) korrespondiert mit der alten redaktionellen Uminterpretation in Hos 1,2–2,3.¹⁹ Zur

¹⁵ Mit LXX.E II, 3001, läßt sich vermuten, dass in dieser sachlichen und optischen Differenzierung der Schlüssel zur Notiz von Josephus, Ant. X, 5,1, liegt, Ezechiel habe zwei Bücher überliefert. Ähnlich muss Deuteriojesaja ursprünglich ein „zweites Buch Jeremia“ gewesen sein (vgl. 2Chr 36,22), bevor es mit Protojesaja verschmolz, während die zwei unterschiedlichen Jeremiateile (Jer 1–25; 26–45) und seine Völkersprüche über die textgeschichtliche Zwischenstufe der LXX zur masoretischen Textgestalt zusammenwuchsen.

¹⁶ Die Aussage von Sach 9,1 über „das Land Hadrach“ und Damaskus ist in ihrer Intention schwer zu deuten.

¹⁷ Vgl. Willi-Plein, Sacharja, 152; Tai, Prophetie, 9. Der „Mensch“ kann die „Menschheit“ bezeichnen; „alle Stämme Israels“ ist ebenfalls *nomen rectum* zu „Auge“.

¹⁸ Allerdings scheint Sach 9 schon über die Zwölf-Stämme-Konzeption hinauszugehen, wenn philistäische Städte Judäern und Jerusalemern gleichgestellt werden (Sach 9,7).

¹⁹ Diese Korrespondenz weckt Gedanken, jene hos. Redaktion dem sach. Nachtrag in Sach 9 nahe zu rücken. Angesichts der historischen Doppelungen in der Geschichte Israels und ihrer literarischen Verarbeitung bedarf dieser Versuch jedoch einer ausführlichen Begründung.

weltweiten Friedenshoffnung verspricht Gott Jerusalem (Sach 9,9.11: „du“, fem.) auch die Heimkehr der in der Gola verbliebenen Angehörigen und eine politische Durchsetzungskraft mittels Juda und Ephraim (Sach 9,13):

Denn ich habe mir Juda als Bogen gespannt, ich habe Ephraim gefüllt, und ich werde deine Kinder, Zion, erwecken gegen deine Kinder, Jawan, ...

Erneut beschreibt Sach 10,6-7, wie sich Juda in seiner Stärke zusammen mit dem „Haus Josef“ (vgl. Ez 37,16), in der Heimat versammeln wird:

(10,6) Und ich werde das Haus Juda stärken, und dem Haus Josef werde ich helfen, und ich lasse sie wohnen, weil ich mich ihrer erbarmt habe, und sie werden sein wie wenn ich sie nie verstoßen²⁰ hätte; denn ich, JHWH, bin ihr Gott, und ich werde sie erhören. (10,7) Und sie werden sein wie der Starke Ephraims²¹, und ihr Herz wird sich freuen wie von Wein; und ihre Kinder werden sehen und sich freuen, ihr Herz freut sich in JHWH.

Der „Held Ephraims“ avanciert in Sach 10,7 zum Prototyp für die dem Haus Juda und dem Haus Josef gemeinsame Zukunft. Dabei wird man „die Stämme Israels“ (Sach 9,1) und „Israel“ (vgl. Sach 12,1-2) als verbindenden Überbegriff für beide Häuser gelten lassen dürfen. Mit dieser Konzeption steht Sach 9–10 somit Ez 37; 48 nahe.

6. „Josef“ in der Obadjaschrift

Die sich selbst nicht datierende Obadjaschrift reflektiert auf das Verhalten Edoms nach der babylonischen Eroberung Jerusalems. Sie schließt Ob 15–21 mit einem Ausblick auf den kommenden „Tag JHWHs“. Dieser Tag verheißt Gericht über die Nationen und Rettung für das „Haus Jakob“ und das „Haus Josef“ auf dem Zion (Ob 18)²²:

(Ob 19) Und sie werden in Besitz nehmen den Negev, das Gebirge Esaus, und die Schefela, die Philister, und sie werden in Besitz nehmen das Gefilde Ephraims und das Gefilde Samarias; und Benjamin Gilead.

²⁰ קָלַל qal schriftprophetisch nur noch Hos 8,3.5.

²¹ Willi-Plein, Sacharja, 173; Reventlow, Sacharja, 102; Redditt, Sacharja, 63, und Zürcher Bibel übersetzen „Und wie ein Starker werden [die von] Ephraim sein“; doch dürften sich „ihre Kinder“ (Sach 10,7) auf die Kinder beider Häuser Juda und Josef beziehen (dazu s. auch Reventlow, Sacharja, 104). Anders sieht Redditt, Sacharja, 72–73, die Aussagen ab Sach 10,6b allein auf „Haus Josef/Ephraim“ bezogen.

²² Ob 18–20 kann mit Jeremias, Micha, 70.73, als Nachtrag zwischen Ob 17 und 21 verstanden werden, die beide gedanklich auf die in Zion verheißene Rettung ausgerichtet sind.

Ob 19 stellt dem „Haus Josef“ anstelle des „Hauses Juda“ (Sach 9–10) das „Haus Jakob“ zur Seite. Mit seinem Anspruch auf ephraimitisch-samarische Gebiete vermeidet Ob, diese Region als „Israel“ zu bezeichnen. In gleicher Weise spricht sie vom „Haus Josef“ (vgl. Ez 37,16; Sach 10,6) für die israelitischen Nachfahren auf dem Gebiet des ehemaligen Staates Israel.

7. Zusammenfassung

„Ephraim“ bezeichnet in Hos eine im Staat Israel einflußreiche Gesellschaftsschicht, deren Treiben für die assyrische Annexion Israels verantwortlich gemacht wird. „Israel“-Aussagen, die sich auf diese Zeit vor 722 v. Chr. beziehen lassen, beschreiben die übrige Bevölkerung als irregeleitetes, willfähiges Opfer ephraimitischer Politik. Jes bestätigt, dass vor-babylon-exilisch „Israel“ und „Juda“ je zur Bezeichnung der beiden Staatswesen gebraucht, „Ephraim“ aber zu einer negativen Beschreibung des staatlichen Handelns von Israel bevorzugt wird. Noch Jer 7,15 teilt diese Sichtweise auf „Ephraim“ als ein der frühen Schriftprophetie gemeinsames Charakteristikum.²³

Die nach-babylon-exilische Überlieferung bietet mit vereinzelt Nachrichten zu „Ephraim“ ein neues Bild. Jes 11; Jer 31 und Sach 9 zeigen sich bereit, „Ephraim“ neben „(dem Haus) Israel“ und/oder „(dem Haus) Juda“ erstmals positiv wahrzunehmen.²⁴ In Ez 37; Sach 10 und Ob 18 rückt die Bezeichnung „(Haus) Josef“ anstelle von „Ephraim“ (vgl. Ez 37,16.19) und wird zum Partner von „(Haus) Juda“ (Sach 10) oder dem „Haus Jakob“ (Ob 18). Ez 37 und Jer 31 entwickeln Gedanken zu einem Verschmelzen der ephraimitischen und israelitisch-judäischen Entität. Ein Zwölf-Stämme-Konzept, das Ephraim und Juda unter dem gemeinsamen Namen „Israel“ vereint, wird erstmals in Ez 48 sichtbar und ist wahrscheinlich in Sach 9–10 voranzusetzen.

²³ Eine nach-babylon-exilische Deutung für diese schriftprophetische Sprachregelung gibt 2Chr 11. Dort heißt es zu Rehabeams Herrschaft in Juda nach Aufkündigung der Doppelmonarchie schreibt: „(11,13) Und die Priester und die Leviten, von ganz Israel; stellten sich bei ihm [Rehabeam] ein, aus allen ihren Gebieten. ... (11,16) Und hinter ihnen, von allen Stämmen Israel, die ihr Herz gaben JHWH, den Gott Israels zu suchen; kamen sie nach Jerusalem, JHWH, dem Gott ihrer Väter, zu opfern.“ So wurde das Territorium des Staates Israel von „wahren Israeliten“ entleert; das „wahre Israel“ versammelte sich in Juda. Gemäß der chr. Konzeption, dass Juda von Anfang an das „wahre Israel“ vertreten hat, gelten bereits zuvor auch Juda und Benjamin als „Israel“ (2Chr 11,3).

²⁴ Kennzeichnen qumranischen Schriften abtrünnig gewordene Volksangehörige mit „Ephraim“ (vgl. H.-D. Neef, אפרים), so ist damit eine Rückkehr zum älteren Wortgebrauch angezeigt.

Kapitel 11

„Israel“ und „Juda“ in der (nach-)babylon-exilischen Schriftprophetie

Die Schriftprophetie des 8. Jh. v. Chr. ist entschieden „israelitisch“ ausgerichtet. Dies gilt für das Werk des in Israel wirkenden israelitischen Schriftpropheten Hosea wie für das Werk des ebendort wirkenden judäischen Schriftpropheten Amos. Beide Werke zeigen kleinere „judaisierende“ Ergänzungen.¹ Überlegungen, einzelnen „Israel“-Aussagen von Hos und Am als auf Juda bezogene Aussagen zu deuten, gründen auf der semantisch nicht angezeigten Annahme, nach dem Untergang des Staates Israel (722 v. Chr.) entstandene „Israel“-Worte könnten nur „Juda“ meinen.² Dies führt jedoch im speziellen Fall von Mi 1,5 zu Schwierigkeiten, die Aussageabsicht der „israelitischen“ und auf Juda bezogenen Begriffe zu deuten, spricht doch Mi durchgängig Israeliten in Juda an.³ Auch die Überlieferung des in Juda wirkenden judäischen Schriftpropheten Jesaja ist literarisch von Anfang an „israelitisch“ formuliert gewesen.⁴

Welche Kräfte sind für diese „israelitische“ Textgestalt, insbesondere von Mi und Jes verantwortlich? Ich habe für einen schriftprophetischen Textträgerkreis von israelitischen Flüchtlingen in Juda plädiert, die – auf Hos aufbauend – israelitische schriftprophetische Literatur im judäischen Exil schufen. Damit habe ich vor allem der These von K. Weingart widersprochen, Juda habe schon immer ein Selbstverständnis gehabt, auch „Israel“ zu sein.⁵ Die (nach-)babylon-exilische Schriftprophetie vermag ihrerseits die These eines genuin israelitischen Ursprungs ihres Genre zu unterstützen. Dabei zeigen ihre Texte, wie Israel in Juda seine zweite große Katastrophe, sein zweites „Exil“ bestand, das durch die babylonischen Deportationen aus Juda 597 und 586 v. Chr. ausgelöst wurde.

¹ Vgl. Hos 4,15; 6,11; 10,11; 12,1; Am 1,2; 2,4-5; 6,1.

² Zu Hos 13 vgl. Weingart, Juda, 445–446; zu Am 9,11-15 vgl. Weingart, Stämmebund, 271.

³ S. o. 84–86.100–101.

⁴ Kratz, Jesajabuch.

⁵ S. o. 165–185.

1. „Israel“ und „Juda“ in Jeremia, Ezechiel und Deuteriojesaja

1.1 Das Jeremiabuch

Um Entwicklungen in Jer zu beschreiben, ist dessen zweifache, in Länge und Inhalt differierende Textgestalt zu berücksichtigen. Die hebräisch-masoretische und die griechische Texttradition von Jer zeigen zudem je unterschiedliche Zusammenstellungen von Textteilen. Demnach wurden schon in der Antike Jer 1–25 / 26–45 / 46–51 / 52 als zusammengehörige Texteinheiten empfunden.⁶

1.1.1 „Juda“ und „Israel“

Jer zeichnet folgendes Bild von „Juda“ und „Israel“: Juda ist staatlich als Königreich mit einem eigenen Territorium organisiert.⁷ Die Hauptstadt Jerusalem wird oft eigens neben Juda genannt, da sie als davidisches Eigentum und nicht-judäisches Territorium einen Sonderstatus im Land innehatte.⁸ Judas Einwohner heißen „das ganze Volk Juda“ oder kurz „ganz Juda“, aber auch „Mann Judas“. Gleichfalls wird von den „Kindern Judas“, dem „Haus Judas“, von den „Jehudim“ und dem „Rest Judas“ gesprochen.

Doch auch Israel lebt, wie bereits Jer 2,1-4ff. anzeigt, in Juda und Jerusalem. Es pflegt in Juda eine bäuerliche Existenzgrundlage und wohnt auch in befestigten Städten (Jer 5,15-17⁹). In Jer ist עַמִּי / „mein Volk“ – wie biblisch stets – ein theologischer Ehrentitel für Israel.¹⁰ Auch ist ausschließlich

⁶ Jer^{LXX} wird stets nach masoretischen Kapitelzahlen zitiert.

⁷ Für wichtige jer. Belege und deren Verteilung in Jer s. u. die Tabelle. Vgl. 42 masoretische und griechische Belege zu Königen von Juda, dazu Jer 49,34 [nur MT] und Jer 36,2 [nur LXX]. „Städte Judas“ (עָרֵי יְהוּדָה): Jer 1,15; 4,16; 7,17.34; 9,10; 10,22; 11,12; 17,26; 25,18; 26,2 [LXX: „Judäer“]; 31,24 [nur LXX]; 32,44; 33,10.13; 34,7.22; 36,9 [LXX: „Haus“]; 40,5 [LXX: „Land Juda“]; 44,2.6.17.21. „Das Land“ (הָאָרֶץ): z. B. Jer 1,14.18; 3,9.16; 4,5.20.27; 5,19.30 u. ö.; betont „dieses Land“: Jer 14,15; 16,3.6 [nur MT]; 24,8; 32,15.41.43 [LXX: nur „Land“]; 42,10.13. Ausdrücklich „Land Judas“ (אֶרֶץ יְהוּדָה) heißt es Jer 31,23; 37,1 [LXX: nur „Juda“]; 39,10 [nur MT]; 40,12; 43,4.5 [LXX: nur „Land“]; 44,9.14.28. S. auch Jer 4,5; 5,20; 22,30: בִּיהוּדָה / „in Juda“ (territorial), anders Jer 29,23: בִּישְׂרָאֵל / „in Israel“.

⁸ Vgl. Jer 4,4; 7,17.34; 9,10; 11,2.6.13; 13,9.13; 15,25; 17,20 u. ö.; die geläufige Wendung „diese Stadt“ (הָעִיר הַזֹּאת) Jer 17,24.25 und weitere, MT und LXX gemeinsame 23 Belege, dazu Jer^{MT}, abweichend von Jer^{LXX}, in Jer 26,6.20; 27,17; 32,36; 34,22.

⁹ Literarisch kann der Name „Israel“ in Jer 5,15-17 nur für ein Israel in Juda stehen, da dem bereits assyrisch annektierten ehemaligen Israel von dem Assyrien beerbenden Babylonien keine erneute Eroberung droht. „Mein Volk (Israel)“ lebt in Jerusalem und Juda (Jer 5,11.20). Literarisch ist „Israel“ in Jer nicht identifizierbar mit dem ehemaligen „Nordreich“, für das Jer die Bezeichnung „Ephraim“ gebraucht; vgl. oben 188–189.

¹⁰ Einzige Ausnahme zu „mein Volk“ ist Jes 24,24 („mein Volk Ägypten“)! Daher ist „mein Volk Israel und Juda“ (Jer 30,3) in „mein Volk Israel“ und „Juda“ (vgl. Jer 30,4) zu unterscheiden.

Tabellen : „Israel „ und „Juda“ mit Kompositbegriffen im Jeremiabuch

Beleg	1–25,14	26–45	46–51 + 25,15–38	52
1 אלהי ישראל	7,3; 9,14; 11,3; 16,1.9; 19,3; 24,5.	27,4; 29,4; 30,2; 32,28.36 [in LXX: nach Rahlfs]; 34,13; 39,16; 44,2.25.		
2 קדוש ישראל	2,2 [nur LXX]; 3,16 [nur LXX].		50,29; 51,5	
3 עמי ישראל	7,12; 12,14; 23,13.	30,3 [שבות עמי ישראל ויהודה].		
4 עמי	2,11.13.31.32; 4,11.22; 5,26.31; 6,14.26.27; 8,7.11 [nicht LXX].19. 21.23; 9,1.6; 12,16; 14,17; 15,7; 18,15; 23,2.22. 27 [nicht LXX].32.	29,32 [nur MT]; 31,14; 33,24 [nur MT]. „Dein Volk“: 31,7 [את עמך את שארית ישראל] und 32,21 [את עמך את ישראל].	50,6; 51,45 [nur MT].	
5 בני עם <Qere: בני העם>	17,19 [LXX: υἱοὶ λαοῦ σου].			
6 בני ישראל	3,21; 16,14.15 [LXX: οἶκος Ἰσραηλ]; 23,7 [LXX: οἶκος Ἰσραηλ].	32,30 [zweifach, zwei- tesmal nur MT].32.	50,4.33.	
7 בית ישראל	2,4.26 [LXX: υἱοί]; 3,18.20; 5,11.15; 9,25; 10,1; 11,10.17; 13,11; 18,6 [zweifach, zweites- mal nur MT]; 23,8 [LXX: ohne οἶκος].	31,27 [LXX: nur ἰδὲ ραηλ].31.33; 33,14 [nur MT].17 [nur MT].	48,13.	
8 משפחות ישראל		31,1.		
9 שארית ישראל	6,9.	31,7.		
10 ישראל	2,3.14.31; 3, 11.23; 4,1.	29,23; 30,4; 31,1.2.37; 31,9.10; 32,20; 36,2 [LXX: Ἰερουσαλὴμ].	46,27; 49,1.2; 50,17.19.2 0; 51,5.	
11 ישראל (fem.)	3,6.8.12 (משבה ישראל); 18,13; 31,4.21 (בתולת ישראל).			
12 ἀποικία Ἰσραηλ		33,7 [שבות ישראל].		

Kursiv: Trostbüchlein Ephraims (Jer 30–31)

Beleg	1–25,14	26–45	46–51 + 25,15–38	52
3 כל עם יהודה	25,1.2;	26,18.		
6 בני יהודה	7,30.	32,30.32 [LXX: nur Iouda];	50,4.33.	
7 בית יהודה	3,18; 5,11; 11,10.17; 12,14 [LXX: nur Iouda]; 13,11.	31,27 [LXX: nur Iouda].31; 33,14 [nur MT]; 36,3.9 [nur LXX, MT: ערי יהודה];		
9 שארית יהודה (καταλοίποι)		40,11 [LXX: κατάλειμμα]; 40,15; 42,15 [nur MT].19; 43,5; 44,12.14 [LXX: ἐπιλοίποι].28.		
10 כל יהודה (πᾶς Iouda)	7,2 [LXX: πᾶσα ἡ Ioudaία]; 17,20 [LXX: πᾶσα ἡ Ioudaία]; 20,4.	26,19; 36,6; 40,15; 44,11 [nur MT].24 [nur MT].26.		
10 ביהודה	4,5; 5,20; 22,30.			
10 יהודה mask./ unbestimmt	mask.: 2,28; 11,13; 19,7; unbestimmt: 9,25 [LXX: ἡ Ioudaία]; 13,13 (nur LXX); 14,19.	mask.: 31,24 [LXX: πόλις Iouda]; 52,27 [nur MT]; unbestimmt: 30,3.4; 32,35; 35,17; 36,2; 44,7.	unbe- stimmt: 50,20.	mask.: 52,27 [nur MT].
11 יהודה fem. (Iouda)	14,2 [LXX: ἡ Ioṽ δαία]; 23,6; Juda (fem.) als „Schwester“ Israels beschrieben: 3,7.8.10.11.	33,16 [nur MT].		
איש יהודה (ἄνδρες Iouda)	4,3.4; 11,2.9; 17,25; 18,11; 19,3 [nur LXX].	32,32; 35,13 [LXX: ἄνθρω- πος Iouda]; 36,31 [LXX: γῆ Iouda]; 44,26 [LXX: πᾶς Iouda].27[LXX: πᾶς Iouda].		
יהודים (οἱ Ioudaῖοι)		26,2 [nur LXX:]. 32,12 [LXX: οἱ Ioudaῖοι]; 34,9 [LXX: ἄνδρα ἐξ Iouda]; 38,19; 40,11.12 [LXX: εἰς γῆν Iouda]; 41,3; 43,9; 44,1 [LXX: οἱ Ioudaῖοι].		52,28. 30 [beide- mal nur MT].
12 ἀποικία Iouda (יהודה גלות)	13,19 [MT: Verbform von גלה]; 24,5.	28,4; 29,22; 33,7 [שבות יהודה]; 40,1.		
ארץ יהודה		31,23; 37,1 [LXX: Iouda]; 39,10 [nur MT]; 40,12; 43,4.5 [LXX: nur ἐν τῇ γῇ]; 44,9.14.28		

Israel und nie Juda Bestandteil einer Gottesprädikation. Neben zahlreichen jer. Bezügen auf die israelitische Geschichte hören wir in Jer 50,17 von der assyrischen und babylonischen Heimsuchung Israels. So existiert ein „Israel“ in Juda wie im „Norden“¹¹; auch wird von einem „Rest Israels“ in Juda und im Norden, im babylonischen Exil, gesprochen.¹²

Wie Juda ein „Haus Judas“ bildet und aus „Kindern Judas“ besteht, bildet Israel ein „Haus Israel“ und besteht aus „Kindern Israels“. Nach jer. Textaussagen koexistieren beider „Häuser“ und „Kinder“ wenigstens zu gewissen Zeiten. Damit ist einer begrifflichen Ineinssetzung von „Israel“ und „Juda“ in Jer grundsätzlich zu widersprechen.

1.1.2 Das Verhältnis von „Israel“ und „Juda“ zueinander

Erzählt der wenigstens in babylon-exilische Zeit zu datierende Babelspruch in Jer 50,4.33 von einer Bedrückung der בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הָמָּה וּבְנֵי־הַיְּהוּדָה יַחְדָּו / „Kinder Israels, sie, und zusammen mit den Kindern Judas“, so stellt er „Kinder Judas“ neben, oder genauer gesagt hinter die „Kinder Israels“.¹³ Jer 50,33 unterstreicht, dass beide Gruppen deportiert wurden. Dies entspricht Informationen aus dem Ezechielbuch, dass Judäer *und* Israeliten als unterschiedene Entitäten wenigstens ab 597 v. Chr. sowohl in Juda wie in der babylonischen Gola lebten.¹⁴

Jer 32,30.32 stellt ebenfalls „Kinder Israel“ und „Kinder Judas“ zusammen. Als Teil von Jer 32,16–33,26 wird dieser Text allgemein als Nachtrag zur Ackerkaufgeschichte (Jer 32) verstanden.¹⁵ Als redaktioneller Nachtrag zu Jer 32,1–15 denken die V. 30.32 noch im Muster der Anklage, die jer. und ez. Schriftprophetie bis in die frühe babylon-exilische Zeit prägt. G. Fischer sieht in V. 30.32 „beide Hauptteile der Gemeinschaft (Nord und Süd)“¹⁶ angesprochen. Demnach würde Jer das „Nordreich“ mit zweierlei Namen benennen: zumeist „Israel“, aber auch „Ephraim“ (Jer 7,15). Ein-

¹¹ Von „Norden“ (Jer 1,13.15), aus dem „Land des Nordens“ (6,22; 10,22) bedroht ein Volk Juda und Jerusalem. Aus dem „Norden“ wird „Israel“ heimkehren (Jer 3,18; 16,15; 23,8; 31,8). „Norden“ bezeichnet jer. stets Babylonien (Jer 46,6) oder Gebiete nördlich von Babylonien (Jer 50,9); so ist auch der Umkehrruf von Jer 3,12 nicht nur an die nördlich gelegene assyrisch-babylonische Provinz Samaria gerichtet. Es bezeichnet auch בְּיִשְׂרָאֵל / „in Israel“ (Jer 29,23) anders als בְּיְהוּדָה / „in Juda“ kein Territorium, sondern von den Deportierten in Babylon geteilten israelitischen Kulturraum (vgl. Jes 8,18).

¹² Jer 6,9 bzw. 31,7.

¹³ Die vorrangige Nennung Israels ist in Jer die Regel. Nur Jer 33,7 stellt aus unbekannten Gründen die Juda-Aussage der Israel-Aussage voran.

¹⁴ Vgl. Ez 4,4.6; 8,1.10.17; 14,1; 20,1; auch hier sind Nachrichten über Israel vorrangig. Schmidt, Jeremia II, 334, Fischer, Jeremia 26–52, 208 und Wanke, Jeremia II, 443, sehen neben der judäischen Gola in den Israeliten Nachkommen der einst von den Assyriern Deportierten. Für diese Gruppe bewahrt die Bibel aber keinen eindeutigen Hinweis.

¹⁵ Schmidt, Jeremia II, 163; Fischer, Jeremia 26–52, 192, Holladay, Jeremiah II, 207, vgl. Lundbom, Jeremiah II, 500–501.

¹⁶ Fischer, Jeremia 26–52, 208 (Kursive von G. Fischer).

zeln wird von den „Kindern Israels“ in einer Erinnerung an den Exodus Israels aus Ägypten und ihr Deportation in den „Norden“ gesprochen (Jer 16,14-15; 23,7) sowie in Jer 3,21, das von der Einsicht des „Hauses Israels“ erzählt, Irrwege gegangen zu sein. Speziell den „Kinder Judas“ wirft Jer 7,30 vor, den Tempel und Namen Gottes durch Götzenbilder beschmutzt zu haben. Dieser Vorwurf trifft in Jer 16,18 allerdings auch die „Kinder Israels“, in Jer 32,34 die „Kinder“ Israels und Judas gemeinsam.

„Haus Israels“ und „Haus Judas“ stehen in Jer 5,11; 11,10.17; 13,11 in gemeinsamer Anklage nebeneinander. Eine solche, beide Häuser betreffende jer. Anklage ist mit Ez 4; 8 für die Zeit um 597–586 v. Chr. vorstellbar.¹⁷ Damit setzt Jer voraus, das im judäischen Königreich zwei politisch in „Häusern“ organisierte Ethnien „Israel“ und „Juda“ lebten.¹⁸ Aber auch für die nach-babylon-exilische Zeit, in der „Ephraim“ als Vertretung der auf dem Gebiet ihres früheren Staates lebenden Israeliten erstmalig Anerkennung gewinnt¹⁹, existieren nach Jer 31,27 (LXX nur: „Israel und Juda“).³¹ und dem nur Jer^{MT} belegten Vers 33,14²⁰ – allesamt Hoffnungsaussagen – ein „Haus Israel“ und ein „Haus Juda“ nebeneinander.²¹ Es lässt sich nicht feststellen, ob in dieser Dualität noch vor-babylon-exilische Verhältnisse fortgesetzt werden. Jer 3,18 deutet an, dass sich irgendwann in persischer Zeit die Füllung der Begrifflichkeiten verändert haben könnte:

In jenen Tagen werden sie gehen – das Haus Juda – über das Haus Israel; und sie werden zusammen aus dem Land des Nordens kommen über das Land, das ich euren Vätern als Erbbesitz gegeben habe.

¹⁷ Weingart, Stämmevolk, 199 Anm. 132, attestiert der Schriftprophetie insgesamt für den Begriff „Haus Israels“ eine kaum auflösbare Mehrdeutigkeit. Es bezeichne – seltener – Juda, häufiger ein „Gesamt-Israel“ oder – wie in Jer 5,11; 11,10.17; 13,11 und vor allem bei Ez – das „Nordreich“. Darf aber „Ephraim“ in Jer 7,15 als frühes Zeugnis gelten, das dem „Nordreich“ seinen alten politischen Namen vorenthält, so bleibt zur begrifflichen Bestimmung des Namens „Israel“ nur jene eines „Gesamt-Israels“ in Juda oder später in der Gola, ohne dass zugleich etwas über Juda ausgesagt ist. Jer 32,30.32; 50,4.33 verhandelt Weingart nicht. Aber auch da, wo eine nach-babylon-exilische Situation gegeben ist und das Nebeneinander von „Israel“, „Juda“ und „Ephraim“ dazu anregt, „Israel“ von der Diaspora her und „Juda“ als den bereits in der Juda lebenden Teil Israels zu verstehen, schwankt Weingart, Stämmevolk 93, bei ihrer Bestimmung „Israels“ in Jer 30–31 zwischen „Nordreich“ und „Gesamt-Israel“.

¹⁸ Fischer, Jeremia 1–25, 244.414.455, deutet diese Stellen auf die „Gesamtheit des Volkes“, auf „Nord- und Südreich“ (kursiv von G. Fischer). Doch er vermeidet es, „Israel“-Worte wie Jer 4,1; 6,9; 10,1 auf das „Nordreich“ zu beziehen.

¹⁹ S. o. 188–189.

²⁰ Meine historischen Überlegungen zu Jer 33,17 in Schütte, David, 106–108, muss ich nach heutiger Einsicht korrigieren, da mich das Studium von Jer dahin führt, Jer^{LXX} einen historischen Vorrang vor Jer^{MT} einzuräumen.

²¹ Die Bundesschlussankündigung von Jer 31,31 wird in V. 33 allerdings nur auf das „Haus Israel“ bezogen entfaltet.

Jer 3,6-11 beschrieb die hurenden Schwestern „Israel“ und „Juda“ und sah abschließend „Israel“ gerechter als „Juda“ an, so dass sie aus der Gola zurückkehren könne. Dieser Rückruf als Auftrag an Jeremia (V. 12-13) wird als Gottes eigener Ruf in V. 14-15 erneut formuliert. V. 16-18 fügen je Vers einen eigenen Ausblick auf das in „jenen Tagen/jener Zeit“ Geschehende an. Der letzte Vers Jer 3,18 erklärt das „Haus Juda“, anders als V. 12,14, zum Akteur, der das „Haus Israel“ heimholt – obwohl das „Haus Juda“ nach Jer 3,11 schlechter als das „Haus Israel“ beurteilt wurde. Jer 3,18 legt nahe anzunehmen, dass sich in nach-babylon-exilischer Zeit ein israelitisches²² „Haus Judas“ in Juda und ein „Haus Israels“ als Vertretung der Diaspora entwickelte.²³

Historische Entwicklungen haben zweifellos einen literarischen Niederschlag in Jer gefunden. Dies zeigt sich am Begriff „Rest (Israels/ Judas)“. Jer 6,9 sieht einen „Rest Israels“ – „Rest“ als *terminus technicus* für Überlebende einer militärischen Katastrophe²⁴ – in Juda von einer neuerlichen Katastrophe („Nachlese“) bedroht. Wie Ez 5,10; 9,8; 11,13 verdeutlichen, kommt die Kennzeichnung „Rest Israels“ den in Juda verbliebenen Über-

²² Diese Annahme gründet auf der Jer und Chr gemeinsamen Vorstellung, dass Juda nach 586 v. Chr. ein menschenleeres Land war und erst wieder durch Israeliten aus der Gola besiedelt wurde (1Chr 9,1-3).

²³ Fischer, Jeremia 1–25, 196; Holladay, Jeremiah I, 166; Lundbom, Jeremiah I, 306; Schmidt, Jeremia I, 105, deuten beide Häuser auf „Nordreich“ und „Südreich“. Sie implizieren damit als Thema der letzten Erweiterung von Jer 3,6ff. ein Abholen der von Assyern deportierten israelitischen Gola durch Juda.

Jer 3,6-18 zeigt sich vielschichtig. Die Datierung (Jer 3,6) gilt als auffällig und ist strittig (Levin, Anfänge). Sie suggeriert, mit den beiden „Schwestern“ (so MT) seien die beiden Staaten Israel (bis 722 v. Chr.) und Juda verglichen. Dieser semantischen Bestimmung widersprechen kontextuell „Israel“-Anreden (Jer 2,4.31; 3,21; 4,1; „mein Volk“: Jer 2,32) in Jerusalem (Jer 2,1; 4,4). Der „Scheidebrief“ für Israel (Jer 3,8) lässt erneut an 722 v. Chr. denken. Doch ist Israels Abgang in den „Norden“ (Jer 3,12) schwerlich auf die assyrische Gola zu deuten. Der „Norden“ steht für die Israel drohende (! so Jer 5,15) und dann eingetretene babylonische Gola (Jer 3,18; 31,8). Jer 3,10.11 rückt „Juda“ in schlechtes, „Israel“ in der Gola in ein gnädiges Licht. Damit ist eine Gola-Perspektive erkennbar (vgl. Jer 24), die auch Jer 3,12-18 bestimmt (Hoffnungsaussagen für Bewohner des sogen. „Nordreichs“ richten sich in Jer 31 an „Ephraim“). V. 18 wiederum zeichnet ein dem „Haus Israel“ zugewandtes „Haus Juda“, das perserzeitliche Verhältnisse widerspiegeln kann. Auch die themenverwandten Ez 16; 23 lassen sich nicht einfach auf die beiden Staaten deuten. Vergleicht Ez 16,44-46 Jerusalem, Samaria und Sodom mit drei Schwestern, so setzt die ihnen gemeinsame „Mutter“ unausgesprochen ein „Israel“ als Überbegriff voraus (vgl. Ez 23,2-4); Hoffnung für Samaria rücken diese Verse historisch in die Nähe zu „Ephraim“-Texten (Ez 37; Jer 31). Ez 23,2 schreibt neben Israel auch Juda eine „Jugend“ in Ägypten zu; damit wird Juda *en passant* die Herkunftslegende Israels zugeschrieben. Aus einer *israelitischen* Gola-Perspektive von Ez sind beide Schwestern, Jerusalem und Samaria, Teil von Israels unrühmlicher Geschichte. Wie Jer 3,6-18 vermag auch Ez 16; 23 zur Verhältnisbestimmung von „Israel“ zu „Juda“ darüber hinaus historisch nichts weiter Erhellendes beizutragen.

²⁴ Z. B. Am 1,8; vgl. R. E. Clements, 787, 935.939.

lebenden der Katastrophe von 597 v. Chr. zu. Dem entspricht auch die Wortwahl beim „Feigenvergleich“ in Jer 24,8. Doch sagen Jer 8,3; 15,9 dem in Juda verbliebenen „Rest“ völlige Vernichtung zu. Damit zeichnet sich die Frage ab, wer von Gottes Volk überleben werde, wenn es nicht dieser Rest ist. Die deuterocesajanischen Elemente in Jer zeigen an, wie die Frage Gola-theologisch beantwortet wurde.²⁵ Jer 23,3 und 31,7 beleuchten ein späteres Stadium theologischen Nachdenkens, als sie Gottes Willen artikulieren, dass ein „Rest Israels“ aus der Gola heimkehren soll. Von einem „Rest Judas“, der die Katastrophe von 586 v. Chr. in Juda überlebte, berichtet hingegen Jer 40–44, dass sich schon bald dessen Spuren – da jener Rest JHWH ungehorsam war – in Ägypten verloren. Damit impliziert Jer, dass das Land menschenleer wurde, und steht gedanklich Chr nahe, das von einer Wiederbesiedlung des Landes durch Israeliten aus der Gola ausgeht.²⁶ Die jer. Aussagen zu einem „Rest Israels/Judas“ deuten auf eine Würdigung der ersten Gola von 597 v. Chr. in Jer hin, aber auch auf eine Aufteilung der beiden zunächst noch nebeneinander genannten Entitäten „(Haus) Israel“ und „(Haus) Juda“ zugunsten eines „Restes Israels“ in der Gola und eines „Restes Judas“ in Juda.²⁷

1.1.3 „Israel“ und „Juda“ als Volk

Die Rede vom „ganzen Volk Judas“ und von „meinem Volk“ (Israel) gehört unterschiedlichen Kontexten an. „Mein Volk“ ist ein religiöser Würdetitel Israels, den die Schriftprophetie auch über das Jahr 722 v. Chr. hinaus Israel bewahrt. Obwohl es als Volk über kein nationales Territorium mehr verfügt, bleibt „Israel“ in Gottes Augen sein erwähltes Volk. „Das ganze Volk Juda“ oder „ganz Juda“ hingegen bezeichnet die im Königreich Juda lebende Bevölkerung. So ist zu fragen, wie die Ethnie Israel politisch in Juda verankert ist und wie die Ethnie Juda religiös in den Glauben Israels integriert ist.

Jer findet einen sprachlichen Ausgleich für das „Israel“ und „Juda“ je fehlende Pendant. Um nicht den Anspruch Israels zu schmälern, für JHWH „mein Volk“ zu sein, gebraucht Jer mit der „Bundesformel“ eine neue theo-

²⁵ Wie sehr Jer auf eine deuterocesajanische Fortsetzung ausgerichtet wurde, deuten nicht nur 2Chr 36,22 und Esr 1,1 an. Inhaltlich verweisen z. B. die Rede von „meinem Knecht“ (Jer 25,9: Nebukadrezzar), von Israel als Nachala JHWHs (Jer 10,16; 51,19) und vom Zion als Ort der Hoffnung (Jer 3,14; 30,17; 31,6.12; 50,5.28; 51,10.24.35) auf Deuterocesaja.

²⁶ Jer 2,15; 4,7.29; 42,15–17 und 1Chr 9,1–3; s. auch Alberty, Exilszeit, 14–16.20–22.

²⁷ Die jer. Aussagen zu einem „Rest Israels/Judas“ werden noch in den Kontext anderer schriftprophetischer „Rest“-Aussagen gestellt (s. u. 218–225).

logische Formulierung: לִי לְעָם / „mir zum Volk“.²⁸ Obwohl dieses Erwählungswort vornehmlich Israel gilt²⁹, kann darin auch Juda und Jerusalem mit einbezogen sein³⁰:

(13,11) ... so habe ich das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda an mich anschmiegen lassen – Spruch JHWHs –, damit sie mir zum Volk werden ...

So schafft es Jer erstmals in der Schriftprophetie, Juda neben Israel eine religiöse Würdigung durch den Gott Israels zukommen zu lassen.³¹ In Jer 11,2-5 beansprucht dieser Zuspruch den „Mann Judas und die Bewohner Jerusalems“. Bei näherem Hinsehen erweist sich dieser „Mann Judas“ als ein für die Schriftprophetie einzigartiger Sprachgebrauch.³² So splittet Jer 32,32 die „Kinder Israels“ und die „Kinder Judas“ folgendermaßen auf:

... sie, ihre Könige, ihre Oberen, ihre Priester und ihre Propheten; und der Mann Judas und die Bewohner Jerusalems.

Damit ist die Bevölkerung Judas gesellschaftspolitisch differenziert beschrieben.³³ Die vorausgehende Nennung der „Kinder Israels“ und der „Kinder Judas“ verdeutlicht zugleich, dass die jüdische Gesellschaft aus Israeliten *und* Judäern bestand, für die als ein beide Ethnien umfassender Ausdruck „der Mann Judas“ kreiert wurde.³⁴ Er ist daher auf die israelitische Exodustradition ansprechbar (Jer 11,4).³⁵ Offenbar haben sich die Nachkommen der nach Juda geflüchteten Israeliten nach über 100 Jahren politisch als Judäer verstanden, die gleichwohl ihre eigenen religiösen Israeltraditionen pflegten. Historisch ist das von dem durch Hos 2,1-3 propa-

²⁸ Jer 7,23; 13,11; 24,7; 30,22 (nur MT); 31,1.33; 32,38; s. auch Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Sach 2,15; 8,8 und Ex 6,7; Lev 26,12; „dir zum Volk“: 2Sam 7,24; 1Chr 17,22; „ihm zum Volk“: Dt 4,20; 7,6; 14,2; 26,18; 28,9; 29,12; 1Sam 12,22; 2Sam 7,23.

²⁹ In Juda: Jer 7,23; 31,33. In der Gola: Jer 24,7; 30,22. „Alle Sippen Israels“: Jer 31,1. S. auch Ez 11,20; 14,11; 36,28.

³⁰ Juda: Jer 11,4; 13,1. Jerusalem: Jer 32,38. S. auch Ez 37,23.27!

³¹ Jer 31 zeigt jedoch, dass eine Bundesschlussverheißung für das Haus Israel und das Haus Juda (V. 31) in V. 33 auf das Haus Israel verkürzt wird, dem allein die Erwählung „mir zum Volk“ zugesagt ist.

³² Außer Jer 4,3.4; 11,2.9; 17,25; 18,11; 32,32; 35,13; 36,31; 44,26.27 nur Jes 5,3.7.

³³ Die „Oberer“ werden in Jer nur als Obere Judas näher bestimmt (Jer 24,1 (LXX: ohne „Juda“); 26,10; 29,2 (nur MT); 34,19; 52,10. „Israels“ Obere sind stets Obere Judas. Ebenso sind die Könige der Israeliten in Jer unabweislich die Könige von Juda.

³⁴ Das „Weinberglied“ erweist sich so als eine mit dem „Mann Judas“ (Jes 5,3.7) primär Israeliten ansprechende und entscheidend auf Israel in Juda zielende Dichtung. S. auch oben 155 Anm. 64.

³⁵ Jer 11,9-10 bezieht „Mann Judas“ auf „das Haus Israel und das Haus Juda“.

gierten Integrationswillen her verständlich³⁶ und lässt sich auch gut mit Integrationsleistungen in der deutschen Gesellschaft des 19. und 20. Jh. vergleichen. So gelingt es Jer, die gesellschaftspolitische Einheit Judas wie ihre ethnische Differenzierung nach seinen literarischen Bedürfnissen auszudrücken.

Die erkannte und von Jer gepflegte Unterscheidung von einem religiösen und einem gesellschaftspolitischen Vokabular hilft, das jer. Michazitat in Jer 26,18 besser zu verstehen. Es wird von den Ältesten des Landes eingeleitet:

Micha, der Moraschtiter, war in den Tagen Hiskias, des Königs von Juda, in der Weise eines Propheten handelnd; und er sagte zu dem ganzen Volk Judas folgendes ...

Heißt es Jer 26,18, Micha habe zum „ganzen Volk Judas“ gesprochen, so kollidiert diese Feststellung scheinbar vollständig mit der Michaschrift, nach der Micha nur zum „Haus Israel“ und zu Israeliten sprach. Hat sich in knapp hundert Jahren eine politische Identifikation der israelitischen Flüchtlinge mit Juda herausgebildet, so ist diese literarische Differenz zwischen der gesellschaftspolitischen Sprache von Jer 26,18 und der älteren, hier auch religiös argumentierenden Michaschrift auflösbar.³⁷

Jer belegt durch seinen differenzierenden Sprachgebrauch und durch seine mehrfach belegte Ansprache von Judäern *und* Israeliten in Juda und der Gola, dass zum Ende des jüdischen Königreiches zwei Ethnien, „Israel“ und „Juda“, in Juda gelebt haben müssen. Erstmals macht Jer gegenüber der älteren Schriftprophetie jüdisches Leben neben dem Leben des israelitischen Zielpublikums sichtbar. Darüber hinaus dokumentiert es eine theologische Entwicklung in Israel, die nunmehr Juda in den Zuspruch und Anspruch des Gottes Israels zu integrieren vermochte. Nach-babylon-exilische Aussagen in Jer deuten auf eine veränderte Füllung der Begriffe „Israel“ und „Juda“ hin.

1.2 Das Ezechielbuch

Zur Sichtung der Begrifflichkeit um „Israel“ und „Juda“ bietet es sich an, vom „Israel“-Exkurs in W. Zimmerlis Ezechielkommentar auszugehen.³⁸ 186 „Israel“-Belege stehen 15 „Juda“-Belegen gegenüber. Nach Zimmerli

³⁶ Schütte, *Gerechtigkeit*, 140–144 und oben 77.

³⁷ Dass aus Sicht der Michaschrift Micha Israeliten ansprach, wird also durch Jer 26,18 nicht bestritten.

³⁸ Zimmerli, *Ezechiel*, 1258–1261.

darf dies weder dazu verleiten, in Ezechiel einen „Nordreichspropheten“ zu sehen, noch dazu, einen „wahllosen“ Wortgebrauch anzunehmen.³⁹

Von den wenigen „Juda“-Stellen lassen sich die Belege innerhalb der Tempelvision Ez 40–48 vorab aussondern. Ez 48,7.8.22 rechnet „Juda“ unter die Zwölf Stämme (Israels). Ez 48,31 kennt ein „Juda“-Tor in der neuen Stadt. Geographisch eindeutig ist für Zimmerli in Ez 21,25 reines „Juda“ ein Verweis auf das bis 586 v. Chr. bestehende staatliche Territorium von Juda. Gleiches sei auch für die Erwähnung des „Hauses Judas“ in den Völkersprüchen gegen Ammon, Moab und Edom zu sagen (Ez 25,3.8.12). Zimmerli erkennt und verdeutlicht an Ez 37,16.19, dass „die antithetische Gegenüberstellung Israel-Juda nirgends zu finden“ ist.⁴⁰ Vielmehr zeige diese Stelle: „Israel umgreift hier Joseph und Juda“; „auf der gleichen Linie“ liegen auch die Worte über Ohola und Oholiba in Ez 23: Samaria steht Jerusalem gegenüber.⁴¹ Allerdings stehen in Ez 4 und 8 „Israel“ und „Juda“ in Kompositbegriffen erzählerisch nebeneinander; ebenso und unmittelbar in Ez 9,9 und 27,17. Konsequenterweise scheidet Zimmerli „Juda“ in Ez 4,6; 9,9 und 27,17 als nachträgliche Zusätze aus.⁴² Ihm bleibt nur die Erzählung von Ez 8 „für einen in seiner Motivierung nicht durchsichtigen synonymen Wechsel von der Israel- zur Judabenennung“ übrig (Ez 8,1 vgl. Ez 14,1; 20,1 und Ez 8,10-12.17).⁴³

Verzichtet man darauf, mit Zimmerli auf der Basis der Studie von L. Rost zu arbeiten⁴⁴, so ist als interpretatorische Aufgabe in Ez die Spannung zu erklären, wie einerseits Samaria/Josef und Jerusalem/Juda unter der sie umgreifenden Größe „Israel“ miteinander verglichen werden können, andererseits manchmal „Israel“ neben „Juda“ stehen kann. Zimmerli ist zuzustimmen, wenn er die Synthese darin sieht, dass „Israel“ in Ez das „Gottesvolk als Ganzes“ bezeichnet, „Juda“ in sehr genauer Weise nur Juda. Doch sind seine Worte anders zu füllen. Das „Gottesvolk als Ganzes“ schließt die Judäer *nicht* ein, grenzt sie aber auch nicht aus.⁴⁵ Ez schaut aus der Perspektive der Gola auf Israel mit seiner Geschichte in Samaria/Josef

³⁹ Zimmerli, Ezechiel, 1258, verweist auf Ez 8–9.

⁴⁰ Zimmerli, Ezechiel, 1259.

⁴¹ Zimmerli, Ezechiel, 1259.

⁴² Weingart, Stämmevolk 199 Anm. 132, schließt sich generell Zimmerlis Deutungsvorschlägen an; Ez 4,6; 9,9 und 27,17 berücksichtigt ihre Untersuchung nicht.

⁴³ Zur neuerlichen Argumentation von Gross, House, für einen in Ez grundsätzlich synonymen Gebrauch der Begriffe s. o. 15 Anm. 41.

⁴⁴ Nach Rost, Israel, 2, beanspruchte Juda die Bezeichnung „Israel“ nach 722 v. Chr. für sich.

⁴⁵ „Mein Volk“ heißt stets und nur Israel. Doch dokumentieren Ez wie Jer, dass sie in einem Zug mit Israel auch Juda im Auftrag des Gottes Israels anklagen können. Wie bereits Jer stellt Ez mit der Wendung $\text{הָיָה לִי לְעָם} + \text{וְהָיָה לִי לְעָם}$ / „mir zum Volk werden“ (Ez 11,20; 14,11; 36,28) am deutlichsten in Ez 37,23.27 Juda (und „Ephraim“) mit Israel religiös unter die Macht des Gottes Israels; zu Ez 37 und „Ephraim“ s. o. 190–191.

und in Jerusalem/Juda. Von diesem Ansatz her ist nun Zimmerlis Entscheidung zu kritisieren, sämtliche Stellen redaktionell zu beseitigen, die „Israel“ und „Juda“ nebeneinanderstellen. Zimmerli gelingt dieses Ziel, wie er selbst bekennt, nur unvollständig (vgl. Ez 8). Wenden wir uns zunächst dem Wort über Tyrus in Ez 27,17 zu:

Juda und das Land (MT: ארץ; LXX: οἱ υἱοὶ / die Söhne) Israel – sie waren deine Händler⁴⁶ ...

„Land Israel“ hat nur in Ez 40,2; 48,18 eine Parallele⁴⁷, die dort das verheißene Land der Zwölf Stämme beschreibt. Zimmerli unterläuft ein bedauerlicher Fehler, als er ארץ in Ez 27,17 und אדמה in Ez 25,3 gleichermaßen mit „Land“ übersetzt. ארץ / „Land“ bezeichnet in Ez stets den Erdboden oder das Territorium eines Landes. Sehr präzise geht es daher in Ez^{MT} 27,17 um eine Aussage über den früheren Staat Israel. Deutlich auf das Territorium von Juda zielen die Aussagen über „Juda“ – allerdings ohne dies durch den Begriff ארץ / „Land“ zu markieren – in Ez 21,25 und über das 586 v. Chr. deportierte „Haus Juda“ in Ez 25,3.8.12. So heißt es in Ez 25,3 über Ammon:

... weil du ‚Ha!‘ gesagt hast über mein Heiligtum, da es entweiht ist, und über Israels Heimaterde (אדמה), da sie verwüstet wurde, und über das Haus Juda, da sie in die Deportation gegangen sind.

Sehr charakteristisch verwendet Ez 1–39 – und innerhalb des Tanach nur Ez – den Ausdruck „Heimaterde Israels“.⁴⁸ Juda ist „Israels Heimaterde“ (vgl. Ez 12,19; 21,7; 25,3.6). Doch bezeichnet „Israels Heimaterde“ mehr als das Territorium Judas. Es ist das Land, das dem Volk aus Ägypten (Ez 20,42) und Jakob (Ez 28,25) versprochen war, Israels Erbbesitz (נחלה, Ez 35,15⁴⁹). Damit hält Ezechiel den religiös-nationalen Anspruch seines Volkes auf die Heimat fest, die das Territorium des ehemaligen Staates Israel umfasst, nach seinem Verständnis aber auch Juda einschließt. So ist als territoriale Aussage beschrieben, was in Jer durch den „Mann Judas“ als israelitisch und jüdisch gemischte Bevölkerung politisch festgehalten ist: Israeliten haben sich mit ihrer Heimat Juda identifiziert, ohne ihren „Migrationshintergrund“, Heimat und Religion Israels, damit aufzugeben.

⁴⁶ Zu diesen Handelsbeziehungen vgl. Briquel-Chatonnet, Relations.

⁴⁷ S. auch 2Chr 30,25; 34,7 als Bezeichnung des Territoriums des früheren Staates Israel.

⁴⁸ Ez 7,2; 11,17; 12,19.22; 13,9; 18,2; 20,38.42; 21,7.8; 25,3.6; 28,25; 33,24; 34,13.27; 36,6.11.17; 37,12.21; 38,18.19; 39,26.28.

⁴⁹ Vgl. Jer 2,7; 3,19; 12,7.8.9.12.15; 16,18; 17,4 (nicht LXX). Jer 50,11 bleibt undeutlich, ob Israels Land oder Israel selbst (als Erbbesitz Gottes: Jer 10,16; 51,19 vgl. Mi 7,18) gemeint ist.

Nimmt man den Entsendungsauftrag für Ezechiel ernst, so ist er „zu den Söhnen (LXX: zum Haus) Israels“ gesandt (Ez 2,3), obgleich er neben den Ältesten des Hauses Israel (Ez 14,1; 20,1.3) auch – literarisch weitaus geringer belegt – Ältesten des Hauses Juda zu Diensten war (Ez 8,1). Der Schriftprophet und seine ersten Hörer teilen das „Gottesvolk“-Bewußtsein und eine „das Land Israel“ einschließende Sehnsucht nach der „Heimaterde Israels“. So darf man Ezechiel und die Tradenten seiner Worte als aus Juda gebürtige Israeliten bestimmen, die nach Babylonien deportiert worden waren. Diese Ausrichtung von Ez deckt sich mit jer. Aussagen, die von einem politischen Mit- und Nebeneinander von Israeliten und Judäern in Juda vor 586 v. Chr. ausgehen, mit der jer. Ausrichtung auf die israelitische Zielgruppe und vorrangig vor Judäern, und mit Jer in einer positiven Ausrichtung auf die erste Gola von 597 v. Chr., so dass es naheliegt, die literarischen Beziehungen zwischen Ez und Jer durch denselben Tradentenkreis begründet zu sehen.⁵⁰

Forschungsgeschichtlich macht die These von einem judäischen Israel, das neben Judäern in die babylonische Gola ging, Zimmerlis Annahme obsolet, die „Juda“-Aussagen von Ez 4,6; 9,9; 27,17 als redaktionelle Zusätze deklarieren zu müssen, wie seine Not, das Gefüge von Ez 8 nicht erklären zu können. Die Nachfahren der 722 v. Chr. nach Juda geflohenen Israeliten sind allein Träger der nach Zimmerli „gesamt-israelitischen“ Gottesvolk-Vorstellung. Diese moderne Etikettierung dürfte für das babylon-exilische Ez jedoch eher eine Abgrenzung von konkurrierenden „Israel“-Ansprüchen aus der verlassenen Heimat impliziert haben. Die Israeliten in Juda, denen über die lange Zeit, in der die letzten der noch in Israel geborenen Israeliten gestorben waren, Juda zur Heimat geworden war, hatten ihren Glauben und die Erinnerung an die Heimat ihrer Vorfahren nicht aufgegeben. Die Judäer in der Gola und in der Heimat werden von Ez als eigene, von den Israeliten unterschiedene Gruppe wahrgenommen. Sie stehen für Ez (wie für Jer) mit Israel unter dem Anspruch des Gottes Israels und erfahren die persönliche Zuwendung des Schriftpropheten (Ez 8,1). Ez 4,4.6 und 9,9 sprechen von der großen Schuld beider Ethnien, des „Hauses Israel“ wie des „Hauses Juda“.⁵¹ Dies unterstreicht auch Ez 8, wenn es vom Götzendienst beider Häuser erzählt.

Die „Israel“-Aussagen in Ez, mit 83 Belegen dominierend „Haus Israel“, weisen Israeliten als Zielgruppe ez. Redens aus. Dabei dokumentieren gerade Ez 4,4-5.6; 8 und 9,9 mit dem Nebeneinander von Israel und Juda eine historische Nähe ihrer Texte zur frühen babylonischen Exilszeit. Hingegen zeigen Ez 37,16.19 und 48,7.8.22 eine veränderte, spätere Verhält-

⁵⁰ Zu literarischen Beziehungen von Jer und Ez vgl. Vieweger, Beziehungen.

⁵¹ Deutet Greenberg, Ezechiel II, 139, das „Haus Israels“ (Ez 4,4) auf das „Nordreich“, so kann er (Ezechiel II, 208), dem Nebeneinander von „Haus Israel“ und „Israel“ in Ez 9,9 nur „eine eigenartige Kombination“ bescheinigen.

nisbestimmung von Israel und Juda und damit eine redaktionelle Tätigkeit in Ez an. Juda wird in die umgreifende Grösse „Israel“ als *ein* Stamm neben „Ephraim“ (Ez 37) bzw. neben elf anderen Stämmen (Ez 48) eingebettet.⁵² Solche Überlegungen sind der frühen babylon-exilischen Zeit noch fern.

Ez 37,15-28 zielt auf eine Vereinigung der beiden – namentlich allerdings nicht genannten – ehemaligen Königreiche Israel und Juda unter einem Davididen (V. 22,24). Der ehemalige Staat Israel trägt die durch Hos geprägte Chiffre „Ephraim“, die allerdings durch den genealogisch weiter gefassten und offenbar noch erklärungsbedürftigen neuen Namen „Josef“ fortentwickelt wird.⁵³ „Israel“ beansprucht, in Josef/Ephraim und in Juda gleichermaßen durch seine Bevölkerung präsent zu sein. Ez 37,19.21^{LXX} verleiht in seiner Erwartung gegenüber MT Juda ein größeres politisches Gewicht und strebt eine Heimkehr ins „Land Israel“ an. Der masoretische Text gibt sich hier vielleicht mit einer Rückkehr Israels nach Juda zufrieden.

(37,15) Und das Wort JHWHs geschah zu mir, sagend: (37,16) und du, Menschensohn, nimm dir ein einziges Holz und schreibe auf es ‚für Juda und für die Kinder Israels, seine Genossen‘; und nimm ein einziges Holz und schreibe auf es ‚für Josef, Holz Ephraims *und des ganzen Haus* (LXX: *und aller Kinder*) Israels, seine Genossen. (37,17) Und füge sie dir, eins zu eins, zu einem einzigen Holz zusammen; und sie werden zu Vereinigten in deiner Hand werden. (37,18) Und wenn die Kinder deines Volkes zu dir so sagen:; Willst du uns nicht sagen, was sie für dich bedeuten?, (37,19) sage ihnen: so spricht der Herr, JHWH: Seht, ich nehme *das Holz* (LXX: *den Stamm*) Josefs, das (der) in der Hand Ephraims ist, und der Stämme Israels, seiner Genossen; und lege sie *auf es, das Holz* (LXX: *auf den Stamm*) Judas, und mache sie zu einem einzigen Holz *und sie werden eins in meiner Hand* (LXX: *in der Hand Judas*). (37,20) Und die Hölzer, auf die du schreibst, werden in deiner Hand vor ihren Augen sein. (37,21) Und sage zu ihnen: so spricht der Herr, JHWH: Seht, ich nehme *die Kinder* (LXX: *das ganze Haus*) Israels aus den Nationen heraus, wohin sie gegangen sind; und versammle sie von ringsum (LXX: *von allen* <nicht P 967!> um sie herum) und bringe sie *zu ihrer Heimaterde* (LXX: *ins Land Israel*). (37,22) Und ich werde sie zu einer einzigen Nation machen im Land, auf den Bergen Israels, und ein einziger König wird sein für sie alle zum König; und nicht werden sie mehr zu zwei Nationen und nicht teilen sie sich mehr erneut in zwei Königreiche.

⁵² Zu „Ephraim“ in Ez 37; 48 s. o. 190–191.

⁵³ Zimmerli, Ezechiel, 904, und Greenberg, Ezechiel II, 472, sehen „Ephraim“ als Glosse an.

Die Begrifflichkeit zu „Israel“ und „Juda“ schwankt zwischen der griechischen und hebräisch-masoretischen Fassung von Ez 37,15-22. Dennoch ist deutlich, dass die Vereinigung eines israelitischen „Josef/Ephraim“ mit einem israelitischen Juda der Sammlung Israels aus der Diaspora (V. 21) vorausgeht.⁵⁴ Da „Josef/Ephraim“ nach schriftprophetischem Sprachgebrauch die israelitischen Nachkommen auf dem Gebiet des früheren Staates Israel bezeichnet, die nicht Teil der babylonischen Gola wurden, ist auch für das israelitische „Juda“ anzunehmen, dass es in der palästinischen Heimat lebt (vgl. Jer 3,18). „Israel“ unter den Nationen repräsentiert dann eine dritte Größe, deren Anspruch, „Israel“ zu sein, allerdings die partiellen Ansprüche „Judas“ und „Josef/Ephraims“ einschloß. Trotz eines Hinweises auf die „Stämme Israels“ (V. 19) ist eine Zwölf-Stämme-Konzeption zum Verständnis von Ez 37 nicht zwingend vorauszusetzen. Sie wird allerdings wahrscheinlich, wenn Ez 37 mit Ez 40–48 als eine nach-babylon-exilische Ergänzung zu Ez 1–36.38–39 anzusehen ist.⁵⁵ Zu Ezechiels Vision (Ez 40–48) von „Land Israel“ (Ez 40,2) gehört eine Verteilung des Landes an die zwölf Stämme Israels, darunter Ephraim und Juda (Ez 47,13–48,29).

1.3 Deuterocesaja

Die Entwicklung von einer additiven Nennung Judas in israelitischer Texttradition, wie sie mit der juda-exilischen Redaktion von Hos begann, über eine religiöse Würdigung Judas durch den Gott Israels in der jer. und ez. Texttradition hin zu einer Subsumierung Judas *unter* Israel unterstützt Deuterocesaja (nur) mittelbar.

In Jes 40–66 dominieren „Israel“-Aussagen über „Juda“-Aussagen im Verhältnis 43:4. Diese vier „Juda“-Aussagen sind geographischer Natur. So verkünden Jes 40,9; 44,26 Hoffnungsworte für die „Städte Judas“. Die Zielgruppe deuterocesajanischer Schriftprophetie heißt einzig „(Haus) Jakob/(Haus) Israel“. Deuterocesaja ist bemüht, in wiederholten Parallelismen Jakob und Israel aufeinander zu beziehen⁵⁶ und Jes 48,1 erklärt „Israel“ als Nenn- oder Hausnamen Jakobs:

Hört dieses, Haus Jakob, das genannt wird mit dem Namen Israel, und die aus den Wassern Judas herausgegangen sind; ...

Deutet R. G. Kratz den Vers so, dass Judäer „nur dem Namen nach Israel“⁵⁷ sind, so müsste das „Haus Jakob“ diese Judäer bezeichnen. Schriftprophe-

⁵⁴ Greenberg, Ezechiel II, 467, interpretiert den Text dahin, dass die Bevölkerung des „Nordreichs“ Israel „wieder in ihrem Land ansässig werden soll“.

⁵⁵ Zur Bedeutung von P 967 s. o. 191.

⁵⁶ Jes 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.21.23; 45,4 u. ö.

⁵⁷ Kratz, Jesajabuch, 172.

tisch ist zwar auch außerhalb von Jes der Parallelismus von „Jakob“ und „Israel“ mehrfach belegt⁵⁸, für „Juda“ und „Jakob“ finden sich jedoch keine Belege. Eine solche Gleichsetzung würde auch der Vätergeschichte in der Genesis genealogisch widersprechen. Jakob ist der *Vater* Judas (Gen 29,35) und weiterer elf Söhne, welche die „Stämme Israel“ repräsentieren. Wird Jakob an manchen Stellen in „Israel“ umbenannt, so weist Jes 48,1 auf diese biblische Entwicklung hin, den Namen Jakob durch „Israel“ zu ersetzen.⁵⁹ „Haus Jakob“ wie „Israel“ auf Juda/Judäer zu deuten, ist semantisch nicht angezeigt.⁶⁰ Genauer kommentiert U. Berges den Vers. „Diejenigen, die sich (nur) oberflächlich mit dem Namen Israel ... ‚nennen‘ ... werden nun durch den Schmelzprozess von denen geschieden, die in Wahrheit zu Israel/ Jakob gehören“⁶¹ Deuterjesaja spricht von einem Läuterungsprozess für das Haus Jakob, das zwar den Namen „Israel“ trägt, aber nicht in allen seinen Gliederungen der Verpflichtung dieses Namens gerecht wird. Mit den „Wassern Judas“ ist die geographisch-historische Herkunft Jakobs/ Israels aus Juda und der babylonischen Eroberung dieses Landes (597/586 v. Chr.) bezeichnet.⁶² Den Schluß auf ein Judäertum des Hauses Jakob erlaubt Jes 48,1 nicht.

Wie Jes 40,9; 44,26, 48,1 ist „Juda“ in Jes 65,9 nur geographisch aufzufassen:

Und ich lasse aus Jakob einen Nachkommen herausgehen, und aus Juda einen Erben meiner Berge ...

Jakob-Israel, ursprünglich⁶³ mit Judäern aus Juda nach Babylonien deportiert, kehrt nach der literarischen Darstellung Deuterjesajas allein nach Juda zurück und setzt dort die religiöse israelitische Tradition der Schriftprophetie fort.

Als nach-babylon-exilischer Text in Jes ist an dieser Stelle auch Jes 11,11-16 zu erwähnen. V. 12 kündigt die Heimführung der „Vertriebenen Israels“ und der „Zerstreuten Judas“ an. V. 13-14 beschreiben eine militärische Zusammenarbeit von „Juda“ und „Ephraim“, die sich die Nachbarstaaten unterjocht und damit die Erinnerung an das davidische Großreich aufscheinen lässt. So stellt Jes 11,11-16 „Israel“, „Juda“ und „Ephraim“ wie Ez 37,15-22 und Jer 31 in einen engen Zusammenhang und rückt von

⁵⁸ Jer 2,4; 5,20; 30,10; 46,27, Ez 20,5; 39,25; Mi 1,5; 2,12; 3,1.9.

⁵⁹ Vgl. Gen 32,29; 1Kön 18,36; 2Kön 17,34; 1Chr 16,13; 29,18; 2Chr 30,6; Jes 63,16.

⁶⁰ Auch nach Weingart, Stämmebund, 162, „dient [in Jes 48,1 – W. S.] ‚Israel‘ als alternative Bezeichnung Judas“.

⁶¹ Berges, Jesaja 40–48, 511.

⁶² Berges, Jesaja 40–48, 507–508 hält die Assoziation von „Wasser“ mit dem Bild von Not (vgl. Jes 8,8) für weniger wahrscheinlich als die Assoziation mit dem Gedanken an „Lebensgabe“.

⁶³ Vgl. Jer 50,4.33 sowie Ez 8,1 neben 14,1.

dem durch Deuterocesaja vermittelten Bild ab, am Ende der Gola gäbe es nur noch Israeliten. H. Wildberger sieht in Jes 11,11-16 eine spätere Zeit beschrieben, stünden doch die Begriffe „Vertriebene Israels“ und „Zerstreute Judas“ „mehr für solche, die aufgeschreckt durch Kriegsereignisse geflohen oder aus wirtschaftlichen Gründen ausgewandert sind“.⁶⁴ Die Herkunft der von Jes 11,12 erwähnten „Zerstreuten Judas“ lässt sich – ohne weitere Bibelstellen aus dem Dodekapropheton heranzuziehen – so wenig wie die des „Hauses Judas“ in Jer 31,27.31 bestimmen. Es lassen sich drei Möglichkeiten beschreiben: diese Judäer sind 1.) Nachfahren von 586 v. Chr. in Juda verbliebenen Judäern, 2.) Nachfahren von Judäern aus der Gola (Jer 50,33) oder 3.) Nachfahren von Israeliten, die nach 538 v. Chr. in Juda eingewandert waren, dann aber wieder fortgezogen (oder verkauft; Joel 4,6) waren und im Unterschied zu Diaspora-Israeliten die „Zerstreuten Judas“ heißen. Zwischen Jes 40–66 und Jes 11,11-16 liegt eine längere Zeit mit politischen Veränderungen.

1.4 Das Dodekapropheton

In den (nach-)babylon-exilischen Schriften des Dodekaprophetons sind nur wenige „Israel“- und „Juda“-Aussagen zu finden. Hab und Jona verwenden beide Begriffe gar nicht.⁶⁵

1.4.1 Die Haggaischrift und Sach 1–8

Hag und Sach beanspruchen mit ihren Datierungen, einen Einblick in die persische Provinz Juda zwischen 520–518 v. Chr. zu geben.⁶⁶ Es gibt einen פַּחַת יְהוּדָה / „Statthalter Judas“ (Hag 1,1.14; 2,2.21). Darüber hinaus fallen die Begriffe „Israel“ und „Juda“ in Hag nicht. Hag richtet seine Ansprache vornehmlich an Schealtiel, den Statthalter, und an Josua, den Hohen Priester, die beide Vertreter der babylonischen Gola sind und Leitungsfunktionen in Juda ausüben. Literarisch in den Hintergrund gerückt ist „das Volk“, das Haggai zum Tempelbau bewegen will.⁶⁷ Hag gibt keine Hinweise, wie dieses „Volk“ zusammengesetzt ist. Auch Sach spricht nur von einem „Rest dieses Volkes“ in Jerusalem (Sach 8,6.11.12).⁶⁸ „Juda“ ist ein Toponym (Sach 1,12; 2,4.16[?]). Es schließt gedanklich seine Bewohner ein (Sach 2,2.4.16[?]).⁶⁹ Wie Hag ist Sach auf das Geschehen in der Provinz Juda

⁶⁴ Wildberger, Jesaja, 469–470: s. auch 466.

⁶⁵ Zu „Israel“ und „Juda“ in der in diesem Abschnitt nicht behandelten perserzeitlichen Erweiterung der Michaschrift s. u. 220–221.

⁶⁶ Hag 1,1.5; 2,1.10.20; Sach 1,1.7; 7,1.

⁶⁷ Vgl. Hag 1,1-2; 2,2.

⁶⁸ Dazu s. u. 222–223.

⁶⁹ זָרָה / „zerstreuen“ ist schlechter auf das Land als seine Bewohner zu beziehen.

fokussiert. Sach 8 spricht vom Engagement JHWHs für Jerusalem und seine Bewohner. Den „Rest dieses Volkes“ grenzt Sach 8,7 von עמי / „meinem Volk“ in der Gola ab. Ebenso richten sich ermutigende Worte allein an das „Haus Juda“ (Sach 8,15.19). Untypisch in der Abfolge der genannten Häuser, aber von der Textausrichtung her verständlich, heißt es Sach 8,13:

Und es wird sein: wie ihr ein Fluch ward unter den Nationen, Haus Juda und Haus Israel, so werde ich euch retten und ihr werdet ein Segen sein.

Das „Haus Israel“ ist nicht mit dem „Haus Juda“ identisch. Es repräsentiert eine andere Größe. Verknüpft mit Sach 8,7 wird das „Haus Israel“ / „mein Volk“ insbesondere die Diaspora bezeichnen. Da Sacharja, wie Haggai, die aus der Gola stammende neue Führung Judas und den Willen der Gola zum Tempelbau unterstützt, ist das „Haus Juda“ als zum „Haus Israel“ zugehörig anzusehen (vgl. Jer, Ez). Ungeklärt muss allerdings bleiben, ob dieses „Haus Juda“ eine historische Kontinuität seit 586 v. Chr. beanspruchen kann oder ob es als *israelitische* Neugründung der Rückkehrer aus der Gola betrachtet wird. Wie in Sach 8,13 rückt auch Sach 2,2 „Israel“ nach „Juda“, aber vor „Jerusalem“. Textkritisch darf diese Überlieferung inzwischen als gesichert gelten.⁷⁰ Überlegungen, „Israel“ als Glosse zu deuten, erklären nicht die ungewöhnliche Positionierung, die durch eine Abfolge „Israel, Juda und Jerusalem“ leicht bibelkonform hätte ausfallen können. Die getauschte Rangfolge in Sach 2,2, 8,13 dient der Argumentation mit dem Zielpublikum.

1.4.2 Die Zefaniaschrift

Zef 1,1 verortet sich selbst als Werk aus der Josiazeit. Unbeschadet seines Wahrheitsgehaltes dürfen alle Aussagen zu „Israel“ der (nach-)babylon-exilischen Zeit zugerechnet werden, ebenso die „Juda“-Aussage in Zef 2,7. Die „Israel“-Aussagen, sofern sie nicht auf Gott bezogen sind (Zef 2,9; 3,15), kreisen um den „Rest Israels“ (Zef 3,13 vgl. 2,9), der sich mit seiner Zukunftserwartung zum Zion hin orientiert. Zef 2,7 stellt einen „Rest des Hauses Juda“ neben den „Rest meines Volkes“ (Zef 2,9). Die damit beschriebenen Größen sind im Zusammenhang mit der nach 597 v. Chr. entstandenen Rede vom „Rest Israels“ zu bedenken.⁷¹

⁷⁰ Hanhart, Sacharja, 97.

⁷¹ S. u. 221–222. Die übrigen „Juda“-Aussagen in Zef 1,1.4 sind mit ihrem literarisch angezeigten historischen Kontext aus der Josiazeit konform.

1.4.3 Die Nahumschrift

Historisch lokalisiert sich Nah in der Zeit nach der assyrischen Eroberung No-Amoms (Nah 3,8; 663 v. Chr.) und vor der 612 v. Chr. erfolgten Zerstörung Ninives (Nah 3,1-19). Doch ist eine solche zeitliche Zuordnung für die „Juda“-Aussage in Nah 2,1 weniger wahrscheinlich und für die „Israel“-Aussage in Nah 2,3 nur insofern von Bedeutung, als damit seine Aussage erzählerisch in einen assyrischen Kontext gestellt wird.

Die Verse im Umfeld von Nah 2,1.3 sind in jeder Hinsicht umstritten. Wenn auch Nah 2,1.3 selbst textlich weniger Probleme bereiten, bleiben einzelne Wortbedeutungen unsicher. In die Gerichtsankündigung gegen Ninive mischen sich Worte an Juda (Nah 2,1):

Seht auf den Bergen die Füße eines Boten, der Heil verkündet, feiere, Juda, deine Feste, erfülle deine Gelübde; denn nicht länger zieht durch dich ein Ruchloser, er ist gänzlich zerstört.

„Juda“ ist in Nah 2,1 feminin und als politisches Gebilde bestimmt.⁷² Die teils wörtliche Übereinstimmung mit Jes 52,7 muss in keiner literarischen Abhängigkeit gründen, da der angezeigte Vorgang, Aufmerksamkeit für eine gute Nachricht zu gewinnen, auch eigenständig zu einer ähnlichen Formulierung kommen könnte.⁷³ Doch deutet das angezeigte Ende einer Ära weniger auf den Niedergang Assyriens als auf eine Wende in der babylonischen Zeit.⁷⁴ Auf den Staat Juda bezieht sich inhaltlich auch Nah 2,3. Doch unterbricht dieser V. 3 die gerade begonnene Schilderung der Verwüstung Ninives⁷⁵:

Fürwahr, wiederhergestellt/gebeugt hat JHWH den Nationalstolz Jakobs wie den Nationalstolz Israels; denn verwüstet haben die Verwüster und ihre [masc. pl.] Ranken vernichtet.

Doppeldeutig ist Nah 2,3 wegen גאון / „Nationalstolz“, der zumeist negativ als nationale Hybris („Hochmut“) verstanden wird.⁷⁶ Auch שוב / „umkehren“ kann eine Hin- oder Abwendung signalisieren⁷⁷; die hier unterstellte

⁷² Vgl. Joel 4,20; Sach 14,14; Mal 2,11. S. auch Jes 7,6; Jer 14,2 (MT); 23,6; 33,16 (MT).

⁷³ Vgl. den Einwand von Rudolph, Micha, 163, gegen Jeremias, Kultprophetie, 13–15.

⁷⁴ Seybold, Nahum, 25. S. auch Jeremias, Kultprophetie, 15–16, zu Nah 1,13; Jer 30,8.

⁷⁵ Rudolph, Micha, 164; Perlitt, Nahum, 18. Seybold, Nahum, 24, rückt Nah 2,1.3 zusammen.

⁷⁶ Hos 5,5; 7,10; s. auch Am 6,8; 8,7; „Hochmut Judas“: Jer 13,9. Allein der Korach-Ps. 47,5 bewertet den „Nationalstolz Jakobs“ positiv und erklärt ihn territorial mit Jakobs „Erbbesitz“. Zum Bild der (Rebe und) Ranken vgl. Jer 5,10; Hos 10,1.

⁷⁷ Vgl. Jeremias, Kultprophetie, 25–27; Rudolph, Micha, 164; Perlitt, Nahum, 19.

transitive Bedeutung des Verbs ist umstritten.⁷⁸ Die Vergleichspartikel כ / „wie“ verlangt „Jakob“ und „Israel“ gegenüberzustellen. Gegen ihre Identifikation mit „Juda“ und „Nordreich“ spricht Nahums Desinteresse am „Nordreich“⁷⁹ und das genealogische Problem, dadurch „Jakob“ mit (seinem „Sohn“) Juda gleichzusetzen.⁸⁰ Ein Interesse am „Nordreich“ ist nur einsichtig, wenn der Verfasser von Nah 2,3 eine traditionsbewußte Erinnerung an das untergegangene Israel anstoßen wollte.⁸¹ Deuterocesaja zeigt ein großes Interesse, „Jakob“ mit „Israel“ zu identifizieren. „Jakob“ ist gewöhnlich die erste Benennung, die durch „Israel“ ihre Weiterung erfährt (vgl. Mi 3,1.9). „Jakob“ genügt aber auch als Anrede (vgl. Jes 2,5.6; 8,17). Es ist vorstellbar, dass „Jakob“ als Name für die israelitische Gemeinschaft in Juda gebraucht worden ist, weil er präziser die nachstaatliche Gruppe der Geflüchteten bezeichnete. Demnach wird in Nah 2,3 der israelitisch-„jakobitische“ Nationalstolz aus der judäischen Phase (722–597/ 586 v. Chr.) mit dem israelitischen Nationalstolz aus der früheren staatlichen Phase (vor 722 v. Chr.) verglichen: auch der Stolz der judäischen Israeliten wurde verkehrt wie jener ihrer Vorfahren. Zwei Exile brachen die eine wie die andere Gestalt des Stolzes – der mask. pl. des Possessivpronomens („ihre Ranken“) muss sich auf beide Stolze beziehen. Da Israels Stolz nicht wiederhergestellt wurde, kann eine solche Tat nicht Vergleichspunkt für die Wiederherstellung des Stolzes Jakobs sein.⁸² שׁוּב / „umkehren“ ist daher mit „beugen, zunichte machen“ zu übersetzen.⁸³ Wollte Nahum den gebeugten Nationalstolz Jakobs mit dem früheren, schriftprophetisch allerdings stets als „Hochmut“ gedeuteten Stolz Israels verglichen wissen ohne dabei das Handeln JHWHs selbst vergleichen zu

⁷⁸ Das Urteil von Graupner, שׁוּב, 1147, ein transitiver Gebrauch des Verbs sei möglich, ist umstritten, vgl. Rudolph, Micha, 160; Perlitt, Nahum, 19.

⁷⁹ Rudolph, Micha, 160.

⁸⁰ Das genealogische Problem paart sich mit dem Konkordanzbefund, dass „Jakob“ und „Juda“ nie identifiziert werden. Wider eine Gleichsetzung von „Jakob“ mit „Juda“ (Perlitt, Nahum, 19) s. o. 208–209 zu Jes 48,1. Für Seybold, Nahum, 25, bleibt unklar, wer mit „Jakob“ und „Israel“ gemeint sei. Die Entscheidung von Rudolph, Micha, 160, „Israel“ zur Glosse zu erklären, ist nicht die *ultima ratio*.

⁸¹ Für Rost, Israel, 73, „muss [Israel] das längst zerstörte gleichnamige Reich bedeuten“. Damit stehe Nah aber gegen Jer, „der ‚Israel‘ für Juda verwendet“ und gegen Jes und Mi, „für die ‚Jakob-Israel‘ gleich Juda ist“. Diese Unterschiede fallen hin, wenn umgekehrt eine fortschreitende Okkupation des Begriffs „Juda“ durch eine israelitische Schriftprophetie angenommen wird.

⁸² Gegen eine Umdeutung von כ / „wie“ als Kopulaersatz verwehrt sich bereits Jeremias, Kultprophetie, 27.

⁸³ Nah 2,3 ist deshalb nicht zwingend (mit Nah 2,2) als „Gerichtswort gegen Israel“ (Jeremias, Kultprophetie, 25) zu verstehen. Israel wird, abgesehen von diesem Vers, in Nah nicht nochmals erwähnt. Hält man an der gedanklichen Verbindung zu Nah 2,1 fest, lässt sich Nah 2,3 als Erinnerung Judas an Jakob-Israels Geschick verstehen.

wollen, so ist eine Übersetzung von שׁוּב mit „wiederherstellen“ nicht auszuschließen.⁸⁴

Mit dieser Deutung gehört Nah 2,1.3 in die nach-babylon-exilische Zeit; „Juda“ wird unter den Anspruch der Geschichte Jakob-Israels gestellt und als *israelitisches* Juda verstanden.

1.4.4 Die Joelschrift

Die perserzeitliche⁸⁵ Joelschrift läßt nur allmählich erkennen, an wen sie sich richtet. Die „Bewohner des Landes“ (Joel 1,2) leben in „meinem Land“ (Joel 1,6; 4,2), dem Land JHWHs (des Gottes Israels), und in „Zion“ (Joel 2,1.15). Als „sein Volk (Israel)“ (Joel 2,18) und „Kinder Zions“ (Joel 2,23) erfahren sie JHWHs Hilfe:

(2,26) ... und mein Volk wird in Ewigkeit nicht zuschanden. (2,27) Und ihr werdet erkennen, dass ich, ich in der Mitte Israels bin, und ich JHWH, euer Gott [bin], und keiner sonst; und mein Volk wird in Ewigkeit nicht zuschanden.

Die „Bewohner des Landes“ sind „Israel“. Damit schließt Joel 1–2 nicht aus, dass es „Israel“ auch jenseits der Grenzen dieses Landes gibt.

Joel 3,5 identifiziert „Zion“ mit Jerusalem. Erst Joel 4 nennt mehrfach „Juda“ neben „Israel“. Dieses Kapitel ist möglicherweise ein Nachtrag zu Joel 1–3.⁸⁶ Wenn darin mit H. W. Wolff alle Hoffnungsworte für „Juda“ (Joel 4,4-8.18-21) als späterer Zusatz vom Gericht über die Nationen (Joel 4,1-3.9-17) abzugrenzen sind,⁸⁷ so läge dies auch für Joel 4,1b nahe:

(4,1) Denn, siehe, in jenen Tagen und in jener Zeit; da ich das Geschick Judas und Jerusalems wende, (4,2) da werde ich alle Nationen versammeln und sie herabführen ins Tal Joschaphat; und ich werde mit ihnen dort ins Gericht gehen wegen meines Volkes und meines Erbes Israel, das sie unter die Nationen zerstreut haben und haben mein Land verteilt. (4,3) Und über mein Volk warfen sie das Los; und sie gaben den Jungen für die Hure und das Mädchen verkauften sie für Wein – und sie haben getrunken.

⁸⁴ So übersetzen Perlitt, Nahum, 17.19; Seybold, Nahum, 24–25 („ohne dass klar wird, was damit und wer mit Jakob, bzw. Israel, gemeint ist“).

⁸⁵ Zu dieser Datierung s. Jeremias, Micha, 2.

⁸⁶ Jeremias, Micha, 3–4. Anders plädiert Wolff, Amos, 6–7 für *einen* Verfasser für den Grundbestand von Joel 1–4.

⁸⁷ Wolff, Amos, 89–90. S. auch Jeremias, Micha, 47.54.

Joel 4,2 (vgl. Joel 2,17) bezeichnet „mein Land“ ausdrücklich als „meinen Erbbesitz Israel“, der grundsätzlich größer ist als „Juda“.⁸⁸ Anders als in Joel 2,26-27 lebt nach Joel 4,2 „mein Volk“ (auch) in der Diaspora. Dennoch ist Zion-Jerusalem das Zentrum dieses Israels:

(4,16) Und JHWH wird vom Zion brüllen und von Jerusalem läßt er seine Stimme erschallen, und Himmel und Erde werden erbeben; und JHWH wird eine Zuflucht sein für sein Volk, ein Schutz für die Kinder Israels.

Joel 4,4-8 schiebt sich mit einer Konkretion erlittenen Unrechts zwischen Joel 4,1-3.9-17.⁸⁹ Als Nachtrag umfasst es zusammen mit Joel 4,18-21 fast sämtliche „Juda“-Aussagen. Die Hoffnungszusage für Juda in Joel 4,1b bliebe ohne diese Verse beziehungslos und sollte deshalb zum Nachtrag zugeordnet werden. Rechnet J. Jeremias auch Joel 4,16a als Vorverweis auf die Amosschrift aus dem Grundbestand heraus, so bleibt eine Identifikation des Zion mit Jerusalem in Joel 4,17 (vgl. Joel 3,5) wiederum die einzige Nennung Jerusalems im Grundbestand von Joel 4. Rückt man diese redaktionskritischen Überlegungen zur Seite, so setzt sich Joel 4 darin von Joel 1-2; 3 ab, dass es auf Israel, „mein Volk“, „die Kinder Israels“ in der Diaspora schaut (Joel 4,2-3.16) und dies mit einem Blick auf Juda und „die Kinder Judas“ verbindet. Spätestens in seiner Endfassung unterscheidet Joel 4 Judäer von Israeliten in der weiten Diaspora, ohne dass eine Zugehörigkeit der Judäer zu „meinem Volk“ Israel zu bezweifeln ist.

Mit seiner Beschreibung, dass „Israel“, „mein Volk“, im so nicht genannten Land Juda lebt, steht Joel 1-2; 3 nahe der perserzeitlich erweiterten Michasschrift.⁹⁰ Joel 4 ähnelt mit seiner Unterscheidung von Judäern in Juda und Israel/Israeliten in der Diaspora zwar Sach 1-8, allerdings rechnet Sach 8,7 – anders als Joel 4 – den Ehrentitel „mein Volk“ betont Israel in der Diaspora zu. Joel 4,20 bestimmt „Juda“ feminin und als politisches Gebilde. Dies dürfte mit der Mehrzahl der schriftprophetischen Belege eine sehr späte Sicht auf Juda sein.⁹¹

1.4.5 Deuteriosacharja und die Maleachischrift

In Sach 9-14 ist „Juda“ als politisches Gebilde (Sach 14,14) und als Gemeinschaft neben „Ephraim/Josef“ (Sach 9,13; 10,6) Teil der „Stämme

⁸⁸ Vgl. oben 208 zu Ez 37,15-22. Denkbar ist auch, dass sich „mein Erbbesitz“ auf „mein Volk“ Israel bezieht (vgl. Jer 10,16; 51,19; Jes 19,15; 63,17 und Mi 7,18).

⁸⁹ Einen Verkauf von judäischen Sklaven belegen 1Makk 3,41; 2Makk 8,10 in seleukidischer Zeit.

⁹⁰ Vgl. oben 100-101.

⁹¹ Zu „Juda“ (fem.) als Ländername vgl. Sach 14,14; Mal 2,11; s. auch Jes 7,6; Jer 14,2 (MT); 23,6; 33,16 (MT).

Israels“ (Sach 9,1). Diese Verbindung von „Juda“ und „Israel“ wird nach Sach 11,14 aufgekündigt:

Dann zerbrach ich meinen zweiten Stab, „die Verbindung“, um die Bruderschaft zwischen Juda und Israel zu zerbrechen.

Die Tragweite dieser Erzählung wird literarisch nicht weiter ausgeführt. Die folgenden „Last“-Sprüche (Sach 12,1; Mal 1,1) gelten „Israel“, auch wenn Sach 12–14 endzeitliche Geschehen in Jerusalem und Juda beschreibt, auch wenn Mal 1–3 Probleme eines rechten Gottesdienstes am Jerusalemer Tempel behandelt und Klage über Juda führt (Mal 2,11):

Treulos ist Juda, Abscheuliches wurde getan in Israel und in Jerusalem; denn Juda hat entweiht das Heiligtum JHWHs, das er liebte, und heiratet die Tochter eines fremden Gottes.

In diesem Vers wird „Juda“, feminin bestimmt und als politisches Gebilde gekennzeichnet, in den *Kulturraum* „Israel und Jerusalem“ eingeordnet.⁹² Endzeitliche Hoffnung bleibt für die künftige „Gabe Judas und Jerusalems“ (Mal 3,4). Nach masoretischer Tradition beschließt Mal 3,22–24 die Schriftprophetie mit einer Erinnerung in V. 22 an die Weisung des Mose für „ganz Israel“.

„Juda“ ist in Sach 9–14; Mal 1–3 als eine zu „Israel“ gehörige politische Gemeinschaft begriffen, auch wenn Sach 11,14 von deren Aufkündigung spricht.

1.4.6 Die Obadjaschrift

Die Obadjaschrift blickt auf die Rolle Edoms bei der Eroberung Jerusalems 586 v. Chr. zurück. Einmalig spricht sie dabei von den „Kindern Judas“ (Ob 12) und von den „Kindern Israels“ (Ob 20). Bedingt durch das stammesgeschichtliche Bewußtsein einer „Bruderschaft“ mit Esau/Edom (Gen 25,19–34) bevorzugt es Ob 10.17.18, von „Jakob“ anstelle eines möglichen „Israel“ zu sprechen.

Ob 18–20 ist als ein Nachtrag anzusehen, der unter Einbeziehung der Nachkommen aus dem Gebiet des früheren Staates Israel („Haus Josef“) und der Gola Hoffnungen, die Ob 17 andeutet, zu einer ausgreifenden

⁹² Anders als für Hos 13,1 kann „in Israel“ in Jes 8,18; Jer 29,23; Ez 12,23; 18,3; Mi 5,1 und Mal 2,11 nur einen kulturellen Raum beschreiben, in dem die Ordnungen Israels gelten – in Juda und in der Diaspora.

Landnahme in Palästina entfaltet.⁹³ So ist zunächst die Beziehung der „Kinder Judas“ zu „(dem Haus) Jakob“ zu betrachten:

(10) Wegen der Gewalttat an deinem Bruder Jakob wird dich Schande bedecken; und du wirst auf ewig ausgerottet werden. (11) Am Tag, als du abseits standest, am Tag, da Fremde sein Heer gefangen nahmen; und Ausländer in sein Tor [Qere: seine Tore] kamen und über Jerusalem das Los warfen, (warst) auch du wie einer von ihnen. (12) Doch weide dich nicht am Tag deines Bruders, am Tag seines Unglücks, und freue dich nicht wegen der Kinder Judas am Tag ihres Untergangs; noch reiße deinen Mund auf am Tag der Not.

Fragt man zunächst nach der Ursache des „Bruderhasses“ zwischen „Jakob“ und „Esau“, so bleiben die Gründe der starken Emotionalisierung im Dunkel. Worum ging es in diesem „Rechtsstreit um Zion“ (Jes 34,8)? Erkennbar hat Edom angesichts der babylonischen Heere 586 v. Chr. den Judäern jegliche Unterstützung versagt. Möglicherweise war Edom aus einer antibabylonischen Koalition um Zedekia (Jer 27,3) ausgebrochen. Das Stichwort **חמץ** / „Gewalttat“ (Ob 10) deutet auf mehr als einen Vertragsbruch hin. Ez 35 führt aus:

(5) Weil du ewige Feindschaft hattest und gabst die Kinder Israels in die Hand des Schwertes; in der Zeit ihres Unglücks, in der Zeit der letzten Verschuldung. ... (10) Weil du gesagt hast: die zwei Nationen und die zwei Länder werden mir sein und wir werden es besitzen – obwohl JHWH dort war! ... (15) Wie du dich freutest über den Erbbesitz des Hauses Israel, dass er verwüstet war, so werde ich dir tun ...

Ez 35,5 deutet an, dass Edoms Verhalten 586 v. Chr. nur das i-Tüpfelchen auf eine zerstörte Beziehung setzte. „Ewige“ Feindschaft ging der Auslieferung judäischer Flüchtlinge (vgl. Ob 14) an Babylon voraus. Ebenso gilt der Fall Jerusalems als „letzte“, endgültige Verschuldung Israels. Fragt man nach früheren Sünden der „Kinder Israels“ – und bezieht dabei die Differenzierung von Ez 35,10 ein –, so ist dabei gezielter in der Geschichte Israels als in der Geschichte Judas zu suchen. Ez 35,10.15 zeigen einen Anspruch Edoms auf beide Länder an, die als der *eine* Erbbesitz des Hauses Israel verstanden sind.⁹⁴ Soweit V. 10 einen bisher unerklärten Anspruch Edoms auf das bis 722 v. Chr. bestehende politische Israel behauptet, sind

⁹³ Jeremias, Micha, 59.73–74.

⁹⁴ Zum Verständnis von „Israel“ und des territorialen Umfangs seines Erbbesitzes in Ez s. o. 205.

Ursachen des Edomhasses in der älteren Geschichte von Israel und Edom zu suchen.⁹⁵

Die Angaben aus Ez 35 gebieten Vorsicht, das „Haus Jakobs“ (Ob 10) mit „Juda“ zu identifizieren. J. Jeremias vernebelt die biblische Erzähltradition, wenn er von „dem breit belegten Bruder-Verhältnis Israels/Judas zu Edom“ und dem „Bruderverhältnis zwischen Edom und Juda“ spricht.⁹⁶ Brüder sind allein Jakob/Israel und Esau/Edom. Die Rede von den „Kindern Judas“ (Ob 12) ist mit Jer 7,30; 32,30.32; 50,4.33 einerseits und Joel 4,6.8.19 andererseits zu vergleichen. Unterscheidet Jer Judäer und Israeliten und pflegt es den Ausdruck „Mann Judas“ zur Bezeichnung beider Ethnien, so ordnet Joel 4 – möglicherweise in seiner spätesten Erweiterung – die Judäer in die Gemeinschaft der Israeliten ein. Joel 4,19 begründet den Bruderhass auf Edom wie Ob 10 „wegen der Gewalttat“, bezieht sie aber statt auf den „Bruder Jakob“ auf die „Kinder Judas“. Die Wahrscheinlichkeit, dass in der persischen Zeit im Unterschied zu den Israeliten in der Diaspora die (nach chr. Verständnis) israelitischen Bewohner Judas „Judäer“ genannt wurden, begründet wenigstens ein Bedenken gegen die Schlußfolgerung, literarisch „ethnische“ Judäer mit der Jakobstradition behaften zu können. Die Hinweise auf eine israelitische Vorgeschichte des Bruderhasses und die genealogischen Vorgaben der Bibel deuten auch hier auf eine von Nachfahren israelitischer Flüchtlinge geprägte Literatur.

Ob 18–20 stellt das „Haus Jakob“ neben das „Haus Josef“ und schaut auf eine ausgreifende Landnahme zusammen mit „Kinder Israels“ und von Jerusalem stammenden Nachfahren aus der Gola. Das erwähnte „Haus Josef“ rückt Ob 18 in die Nähe zu Ez 37,16; Sach 10,6 und damit in jene nicht sicher bestimmbare persische Zeit, da ein politisches Zusammenwirken mit den israelitischen Repräsentanten auf dem Gebiet des früheren Staates Israel vorstellbar war. Auch hier repräsentiert das „Haus Jakob“ das politische Juda, dessen „ethnische“ Bestimmung nach den spät-vor- bis früh-babylon-exilischen schriftprophetischen Literaturhinweisen eher israelitisch geprägt sein dürfte.

2. Der „Rest Israels“ und weitere Reste

Sofern Deuterjesaja allein von Israel in der Gola spricht und das „Juda“ in der babylon-exilischen Zeit ausblendet, wird die Frage virulent, wie die schriftprophetischen Traditionswahrer des „wahren“ Israel mit dem Namen

⁹⁵ Bartlett, Fall, 23, denkt an Edoms Freiheitskampf im 9. Jh. v. Chr.; zu Am 1,11-12 und Edoms Rolle beim Untergang Israels 722 v. Chr. s. o. 32–37.

⁹⁶ Jeremias, Micha, 68.69.

und Geschick Judas umgingen.⁹⁷ Ebenso verdient die Erzählung vom Untergang des „Restes Judas“ (Jer 40–44) angesichts eines in persischer Zeit wieder erstehenden Juda eine genauere Einordnung.

2.1. Der „Rest“ Israels

Die ältere schriftprophetische Literatur bezeichnet mit שְׂאֲרֵיָה / „Rest“ die Überlebenden einer kriegerischen Katastrophe.⁹⁸ Die vermutlich ältesten Belege für „Rest Israels“ finden sich in Jer 6,9; Ez 9,8; 11,13, insofern hier der „Rest“ die Überlebenden der Eroberung Jerusalems von 597 v. Chr. bezeichnet. Doch in der babylon-exilischen Zeit deutet sich eine Entwicklung an, welche diesen „Rest“ zu einem „Nicht-Rest“ macht: dem „Rest Israels“ wird eine „Nachlese“ (Jer 6,9) angedroht⁹⁹, und schließlich wird diesem „Rest“ – nun unter Verzicht auf das *nomen rectum* „Israel“¹⁰⁰ – als dem Rest der Jerusalemer die Verstoßung (Jer 8,3; 15,9; 24,8-9) und Zerstreuung in alle Winde (Ez 5,10) angekündigt. Was das bedeutet, illustriert Jer 40–44: mit der Abwanderung des „Restes Judas“, der die babylonische Eroberung Jerusalems überlebte, nach Ägypten verliert sich dieser „Rest“ in der Fremde. Dort werde er dem sozialen und physischen Tod anheimfallen (Jer 44,12¹⁰¹). Zukunft für Israel zeigt sich andernorts, in Jes 46,3:

Hört auf mich, Haus Jakobs, und ihr, der ganze Rest des Hauses Israel.

In einem babylon-exilischen Kontext existiert für Deuterocesaja ein „Rest des Hauses Israel“ in Babylonien. Auch Jer 31,7-8 geht von einem „Rest Israels“ in Mesopotamien aus:

(31,7) ... Rette, JHWH, dein Volk, den Rest Israels. (31,8) Seht, ich bringe sie aus dem Land des Nordens ...

Der Anspruch von Deportierten, der „Rest“ sein zu wollen, der die kriegerische Katastrophe von 597/586 v. Chr. überlebte, widerspricht dem älteren Wortsinn, der sich noch in dem Diskurs des damals im Land verbliebenen „Restes Israels“ erkennen läßt, bei wem der Anspruch auf Grundbesitz der Deportierten verbliebe (vgl. Ez 11,15-17). Diese Okkupation des Begriffes

⁹⁷ Lassen sich ez. „Israel“- und „Juda“-Belege der frühen Exilszeit zurechnen, ist eine so frühe Datierung für Jer 50 mit V. 4.33 weniger wahrscheinlich.

⁹⁸ Am 1,8; 5,15; 9,12; Jes 14,33; 15,9; 37,12; Jer 6,9; 11,23; 15,9; 24,8; 25,20; 40-44 („Rest Judas“) 47,4.5; 50,26; Ez 9,8; 11,13; 25,16; 36,3-5.

⁹⁹ Eine solche „Nachlese“ geschieht auch sinngemäß in Ez 9,8; 11,13. (Anders spricht Jes 17,6 von einer nach 722 v. Chr. von und für Israel verbleibenden „Nachlese“.)

¹⁰⁰ Vgl. den Verzicht auf den „Israel“-Namen für die assyrisch deportierten Israeliten in Am 8,4–9,4.

¹⁰¹ Die Einschränkung in Jer 44,14 ist noch zeitgeschichtlich auszuwerten.

„Rest“ durch die nach Babylon Deportierten korrespondiert der Erzählung von Jer 40–44, nach welcher der ursprünglich in der Heimat verbliebene „Rest Judas“ seinen Anspruch auf das „Rest“-sein vor Gott verwirkt habe. Die erste Gola hat die in Jerusalem verbliebenen Judäer *und* Israeliten literarisch abgewertet, indem sie jenen statt des religiösen „Israel“-Namens nur den politischen Namen „Juda“ zuerkannte.¹⁰² Jeremia- und Ezechielbuch sowie Deuterocesaja zeigen zusammen, wie sich im Widerspruch zur frühbabylon-exilischen Jerusalemer Position ein theologisches Selbstbewußtsein der babylonischen Gola entwickelte, das vorgab, das „wahre Israel“ zu sein, und neben sich kein anderes „Israel“ duldete.

Bleiben wir bei der formalen Begrenzung auf den untersuchten *terminus* שארית / „Rest“ so repräsentiert Jer 23,3 die neue babylon-exilische Hoffnung, die sich der Vorstellung entgegenstellt, man könne die in die Fremde gegangenen Volksangehörigen getrost vergessen:

Und ich, ich sammle den Rest meiner Schafe aus allen Ländern, wohin ich sie versprengt habe.

An Stelle der vom-Winde-verweht-werdenden Jerusalemer (Ez 5,10) verheißt Gott die Heimkehr seines Volkes aus der Diaspora.

In nach-babylon-exilischer Zeit zeigt die jüngere Redaktion der mi. Schriftprophetie, dass der שארית / „Rest“ Israels bereits nach Juda zurückgekehrt ist. Ähnlich der Sammlungsverheißung von Jer 23,3 formuliert Mi 2,12¹⁰³:

Vollständig sammle ich, Jakob, dich in Gänze, versammle ich vollständig den Rest Israels, beisammen stelle ich ihn wie das Kleinvieh Bozras; wie eine Herde inmitten der Trift, und du lässt sie erzittern durch Menschen.

Mi 4,6-7 erhebt den Begriff „Rest Israels“ zu einer theologischen Würde¹⁰⁴:

„An jenem Tag, Spruch JHWHs, sammle ich das Hinkende und das Verstoßene versammle ich; die, denen ich übel getan habe. Und ich werde setzen das Hinkende *zum Rest* und das Entfernte zu einem mächtigen Volk; und JHWH wird König sein über sie auf dem Berg Zion von jetzt an bis in Ewigkeit“.

¹⁰² Das *nomen rectum* in „Rest Israels“ und „Rest Judas“ bezeichnet als ideologisch geprägter Ausdruck stets eine israelitische Entität. „Rest Israels“ betont die Kontinuität mit dem rechten Erbe Israels, „Rest Judas“ die Zugehörigkeit zu einem (nach „Ephraim“ erneut) fehlgegangenen Teil Israels.

¹⁰³ Zu Problemen des Textes s. o. 104–106.

¹⁰⁴ Auch der „Rest seines Erbes“ (Mi 7,18) ist als eine qualifizierte Bezeichnung für Israel anzusehen.

Dem hinkenden „Rest Israels“ in Juda wird das (noch) Verstoßene und Entfernte der Diaspora zur Seite gestellt. Es wird יתר אחי / „das Übriggebliebene seiner Brüder“ (Mi 5,2) genannt.

Zwischen die jer. und mi. Reden vom „Rest (Israels)“ positionieren sich die Völkersprüche von Zef 2,4-15. Darin heißt es:

(2,6) Und es¹⁰⁵ wird (der Küstenstreifen)¹⁰⁶ Weide, Auen¹⁰⁷ der Hirten und Schafhürden. (2,7) Und der Streifen wird für den Rest des Hauses Juda sein, auf diesen¹⁰⁸ sollen sie weiden; in den Häusern Aschkalons sollen sie am Abend lagern, denn heimsuchen wird sie JHWH, ihr Gott, und ihr Geschick wenden. (2,8) Ich habe das Höhnen Moabs gehört und die Lästerungen der Kinder Ammons; die mein Volk verhöhnt haben und taten sich groß über ihr Gebiet¹⁰⁹. (2,9) Darum, so wahr ich lebe – Spruch JHWH Zebaoth Gott Israels – Moab soll wie Sodom werden und die Kinder Ammons wie Gomorra, Distelfeld und Salzgrube¹¹⁰ und Wüste auf ewig; der Rest meines Volkes soll sie berauben und die Übriggebliebenen der [Qere: meiner] Nation sollen sie beerben. (2,10) Dieses soll ihnen sein wegen ihres Hochmutes; weil sie gehöhnt haben und sie taten sich groß gegen das Volk des JHWH Zebaoth.

Der singuläre Ausdruck „Rest des Hauses Juda“ (Zef 2,7) korreliert dem singulären Ausdruck „Rest des Hauses Israel“ in Jes 46,3. Signalisiert das näherbestimmende „Haus“ jeweils eine fehlende politisch-territorial gegründete Basis? Gesichert unterscheidet Zef 2,7.9 einen „Rest des Hauses Juda“ von einem „Rest meines Volkes (Israel)“ und den „Übriggebliebenen meiner Nation“. Damit geht Zef 2 über die Michaschrift hinaus, die nur einen „Rest Israels“ und „die Übriggebliebenen“ in der Ferne (Mi 4,6; 5,2) kennt. Historisch sachgemäß ordnet Zef 2 „Juda“ philistäische Eroberungen und „meinem Volk (Israel)“ sowie der bestehenden israelitischen Diaspora den Einfluß auf das Ostjordanland zu. Doch um welchen „Rest Judas“ handelt es sich in Zef 2,7? Literarisch bestreitet Jer 40–44, dass ein „Rest Judas“ in der Heimat die babylonische Herrschaft überdauert habe. Historisch ist dies nicht auszuschließen. Auch könnte der „Rest Judas“ von Heimkeh-

¹⁰⁵ „Es“ (fem. sg.) bezieht sich auf „Kanaan“ (Zef 2,5).

¹⁰⁶ „Der Küstenstreifen“ (masc.) ist inkongruent zum Verb (fem.). Vermutlich liegt eine sachlich zutreffende, grammatikalisch unkorrekte Wiederholungen der Wendung aus Zef 2,5 vor.

¹⁰⁷ Das *hapax legomenon* ist unklar.

¹⁰⁸ Der Bezugspunkt von „auf diesen“ (masc. pl) ist unklar, da „Weiden“ und „Auen“ fem. sind.

¹⁰⁹ „Ihr Gebiet“ (masc. pl.) kann auf Moabiter und Ammoniter bezogen sein, aber eher auf die Judäer, vgl. V. 7: „sie“ und V. 10 erneut „grosstun über“ – übersetzt LXX deshalb „mein [JHWHs] Gebiet“?

¹¹⁰ „Distelfeld und Salzgrube“: genaue Übersetzung unklar.

ren aus der Gola gebildet werden.¹¹¹ Sprachlich hebt sich das in Zef 2,7 verwendete Verb בָּרַח / „besuchen“ ab von einem negativ gefärbten Gebrauch („heimsuchen“) in Zef 1,8.9.12; 3,7. Gesteht man aber Zef 2,4-15 eine eigene Entstehungsgeschichte zu, so kann auch aus dieser Sprach-eigentümlichkeit kein Schluß auf die Entstehungszeit von Zef 2,7 gezogen werden. Die Korrelation von Zef 2,7.9 nötigt aber anzunehmen, dass seine Urheber zu einer gewissen Zeit nach dem babylonischen Exil sich eine judäische und eine israelitische Gruppe im Land vorstellen konnten. Ihre Differenzierung spricht gegen eine schlichte Identifizierung von „Juda“ mit „meinem Volk/Israel“ wie auch – wegen der eigentümlichen Aufteilung ihrer Eroberungen und der israelitischen „Übriggebliebenen“ in der Diaspora – gegen eine Integration dieser Judäer in eine übergeordnete Formation „Israel“. Das Eroberungsthema in Zef 2,7.9 steht Ob 18–20; Jes 11,11-16 nahe, bezieht aber (noch) nicht „das Haus Josef/Ephraim“ ein. In dieser Beschränkung steht es dem älteren nach-babylon-exilischen Ob 17 näher.

Die Rede vom „Rest Israels“ in Zef 3,13 richtet sich auf Jerusalem als Sammlungs- und Läuterungsort aus. Zion-Jerusalem wird zum Ort der Anbetung des „Königs von Israel, JHWH“ (Zef 3,15) für ein demütiges, schließlich vollständig versammeltes Volk (Israel) (Zef 3,11-13.19). Die hoffnungsvollen „Israel“-Aussagen von Zef 3,11-20 haben Bezüge zur perserzeitlichen Michaschrift.¹¹² Dabei zeigt Zef 3,13, dass die in Mi 4,7 erfolgte theologische Qualifizierung des künftigen Israel „zum Rest“ als Topos vorausgesetzt wird. Deutlich anders als Zef 2,4-15 beschreibt Zef 3,11-20 den Verzicht auf politische Ambitionen einer von der Gegenwart Gottes bestimmten Glaubensgemeinschaft.

Die literarische Entwicklung der Wendung „Rest Israels“, von einer Bezeichnung der die Katastrophe von 597 v. Chr. Überlebenden in Juda zur Benennung der Deportierten in der Gola, die heimkehren können und in Juda ihr Zukunftsbild für diesen erwählten „Rest“ zeichnen, zeigt, wie sich die schriftprophetischen Tradenten von dem 586 v. Chr. im Land verbliebenen – oder mit ihnen aus der Gola heimgekehrten – „Rest Judas“ abgrenzten. Zef 2,7 deutet an, dass eine solche Ausgrenzung historisch möglicherweise komplexer verlaufen ist. Unterstützt wird dieser Eindruck von der Rede vom „Rest“ in Hag und Sach.

Hag 1,12.14; 2,2 spricht vom „der Rest *des* Volkes“ und bezeichnet so die neben Serubbabel und Josua namenlos bleibenden Menschen in Juda. Auch der Abschluss der ersten Sacharjaschrift spricht in Sach 8,6.11.12 nur vom „Rest *dieses* Volkes“. Den Ehrentitel „mein Volk“ greift die Haggai-

¹¹¹ Vgl. Jer 50,33. Sweeney, Zephaniah, 130, denkt beim „Rest Judas“ gar an von Sanherib 701 v. Chr. deportierte Judäer. Da die Bibel diese Menschenverluste verschweigt, ist Sweeneys frühe Ansetzung der Rede vom „Rest Judas“ unwahrscheinlich.

¹¹² „Rest Israels“: Zef 3,13; Mi 2,12; 4,7; „König Israels“: Zef 3,15; Mi 4,7; die Sammlung des Hinkenden und Versprengten: Zef 3,19; Mi 4,6.

schrift nicht und die Sacharjaschrift nur Sach 8,7 für das Israel in der Diaspora auf. Dem steht ein Werben um das „Haus Juda“ für den Tempelbau gegenüber (Sach 8,13.15). Mit seiner differenzierenden Wortwahl unterstützt Sach 8,7 die theologische Linie der Schriftprophetie, „mein Volk“ und „Israel“ in der Gola zu verorten. Und obwohl Haggai und Sacharja wie der Statthalter Serubbabel und der Hohepriester Josua Vertreter dieser Gola sind und sich unter dem angesprochenen Volk auch weitere Heimkehrer aus der Gola befinden dürften, zeigt die Ausdrucksweise „Rest d(ies)es Volkes“ an, dass ihre Zielgruppe nicht ausschließlich aus der Gola stammt. Das angesprochene „Haus Juda“ ist literarisch offensichtlich noch nicht, wie dies später Sach 10,6 zeigt, in die größere Entität „Israel“ integriert.

Es liegt zeitgeschichtlich nahe, im „Rest d(ies)es Volkes“ eine Gemeinschaft von Gola-Israeliten und Nachkommen der im Land verbliebenen Bevölkerung aus Judäern und Israeliten zu erkennen.¹¹³ Dabei zeigt Sach 8 ein Bemühen um das vor Ort vorfindliche „Haus Juda“. Es wird allein oder vorrangig vor „Israel“ genannt (Sach 8,13.15.19). So ist es überlegenswert, ob der in Hag und Sach erkennbare Sprachgebrauch nicht der Situation geschuldet ist, als sich die ersten Rückwanderer mit den im Land verbliebenen Bewohnern zusammentaten und beide „Reste“ verschmolzen. Die religiös hochgespannten Erwartungen der ersten Heimkehrer ließen sich mit jenen der Alteingesessenen vor Ort nur schwer verbinden (Tempelweihe 515 v. Chr.). Dies könnte Anlass geworden sein, mittels Jer 42–44 die 586 v. Chr. im Land verbliebenen Bewohner Judas zumindest literarisch zu verdrängen. Aus religiöser Sicht waren künftig nur noch „Israeliten“ die berechtigten Bewohner des Landes. Die Konstitution eines *israelitischen* „Hauses Juda“ vollzog sich erst später, als der theologische Anspruch der Gola-Heimkehrer in Juda verfestigt war. Die persisch erweiterte Michaschrift kennt, anders als Zef 2,7.9, nur noch den „Rest Israels“¹¹⁴ in Juda und die „Übrigen“ in der Gola.

2.2. Das „Übriggebliebene“

יִתְרִ / „Übriggebliebenes“ bezeichnet in der schriftprophetischen Literatur „das Restliche von Etwas“: verbleibende Tage (Jes 56,12) und Jahre (Jes

¹¹³ Die babylon-exilische schriftprophetische Überlieferung macht weniger wahrscheinlich, dass Judäer aus der Gola (Jer 50,33) ein Eigengewicht in Juda reklamierten.

¹¹⁴ An dieser Stelle sei ein Hinweis auf die „Rest“-Theologie des Paulus erlaubt. Röm 11 entwickelt die perserzeitlich erkennbare jüdische „Rest“-Theologie weiter, als durch Gottes Gnadenwahl nun der „Rest“ Israels weiter auf den Kreis der ersten Christen verkleinert wurde. Doch das jüdische Israel – Paulus spricht ihm seinen Namen nicht ab – behält wie „Ephraim“ (Jer 31) seine Verheißung. Die Versammlung und Läuterung der Völker als vorlaufendes Geschehen zur Vollendung von „ganz“ Israel (Christen und Juden) kann sich etwa auf Jer 3,17–18 stützen.

38,10), zurückgelassene Gerätschaften (Jer 27,19), das Übrige eines Holzvorrates (Jes 44,19), eines Weidegrundes (Ez 34,18) oder das, was dem Kahlfraß von Raupen und Heuschrecken entging (Joel 1,4). Nur wenige Stellen beziehen das „Übriggebliebene“ auf Menschen. Vergleichbar mit den genannten Stellen meinen die „übrigen Stämme“ in Ez 48,23 bisher noch nicht genannte Stämme Israels, die „ganzen übrigen Völker“ in Hab 2,8 die von Babylons Gewalt unberührt gebliebenen Nationen. In Sach 14,2 sind „die Übriggebliebenen des Volkes“ die nach einem endzeitlichen Kampf um Jerusalem in der Stadt Verbleibenden. Bezogen auf Volksangehörige Juda-Israels sind fünf relevante Stellen gegeben.

Jer 29,1 leitet Jeremias Brief an die 597 v. Chr. nach Babylon Deportierten mit den Worten ein:

und dies sind die Worte des Schreibens, das *der Prophet Jeremia* [LXX: *das Jeremia*] aus Jerusalem sandte; *zu dem Übriggebliebenen der Ältesten* [LXX: *zu den Ältesten*] der *Deportierten* [LXX: *Kolonie*] und an die *Priester* und an die *Propheten* [LXX: *Falschpropheten*] und an alles Volk.

Die Deportierten sind – nach dem masoretischen Text – die in der Ferne Übriggebliebenen (vgl. Mi 5,2), die noch nicht wieder in die Heimat zurückgekehrt sind. Schon nach LXX, und das machte dieses Schreiben für das Jeremiabuch bedeutsam, spricht Jeremia in seinem Brief davon, dass Gott „euch“ (Jer 29,10, LXX: „euer Volk“) heimbringen werde, wenn Babylons Zeit vergangen sei. Jeremias Hoffnungsworte schließen mit der Gotteszusage „(Ihr sollt mich suchen ...) und ich werde mich euch zeigen“ (Jer^{LXX} 29,14). Jer^{MT} 29,14 spricht weitergehend von einer Sammlung aus *allen* Nationen (vgl. Jer 23,3) und verstärkt damit die Zusage von V. 10.

Jer 39,9; 52,15 nennt auch die 586 v. Chr. nach Babylon Deportierten die „Übriggebliebenen“. Diese Ausdrucksweise wäre der Sichtweise eines beim „Rest Judas“ verbliebenen Verfassers von Jer 39,1-10; 52 (und 2Kön 25) angemessen. Doch nicht anders als Ez zeigt auch Jer eine Verbundenheit mit der ersten babylonischen Gola von 597 v. Chr., die – erkenntlich an der Notiz von Jer 52,31-34 (par. 2Kön 25,27-30) – dem in Babylon internierten König Jojachin die Treue hielt und die Regentschaft Zedekias wie seine Gefolgsleute geringschätzte.¹¹⁵ So dürfte die Ausdrucksweise von Jer 39,9; 52,15 eher eine Wertung sein, die Sympathisanten der ersten Gola von 597 v. Chr. zuzuschreiben ist.

Zef 2,9 und Mi 5,2 wissen von „Übriggebliebenen“ in der Ferne, die doch dem „Rest Israels“, der in Juda lebt, zugehörig sind. Sie spiegeln da-

¹¹⁵ So datiert Ez bis auf Ez 24,1 und den Fall der Doppeldatierung in Ez 1,1-2 nur nach den Herrschaftsjahren Jojachins.

mit die seit der persischen Zeit bestehende Situation von nach Juda heimgekehrten Israeliten *und* Israeliten in der Diaspora.

2.3. Noch ein „Rest“

שאר / „Rest“ ist ein dritter, schriftprophetisch in Jes 1–35 beheimateter Ausdruck, der sich mit שארית / „Rest“ dieselbe Wortwurzel teilt.¹¹⁶ Auch in seiner Verwendung gleichen sich beide Worte. Möglicherweise ist der Ausdruck שאר / „Rest“ beeinflusst durch den Namen des Jesajasohnes Schear-Jaschub (Jes 7,3 vgl. 10,21) aus der ältesten literarischen Jesaja-tradition.¹¹⁷

שאר / „Rest“ bezeichnet in Jes 14,22; 16,14; 17,3; 21,17 den letzten Bestand eines Volkes, den Gott mindern oder fortnehmen wird. Der „Rest der Bäume seines Waldes“ (Jes 10,19) korrespondiert V. 18 und meint im gleichen Sinne die vergehende Größe Assurs. Anders beschreibt der „Rest (שאר) seines Volkes“ (Jes 11,11.16; 28,5) und der „Rest (שאר) Israels/Jakobs“ (Jes 10,20–22) eine Hoffnung für Israel.

Jes 10,20 setzt in seiner unvermittelten Rede vom „Rest Israels“ einen „geprägten, eo ipso auf Heil zielenden theologischen Begriff bereits voraus“.¹¹⁸ Sollte Jes 10,20–22 damit den Namen des Jesajasohnes „Schear-Jaschub“ aufgreifen, so deuten die Verse den Namen neu: „*nur* ein Rest von Jakob ist es, der zu Gott umkehrt“.¹¹⁹ Wenn mit A. Graupner in Hos 3 gegenüber den älteren Hoseatexten „Umkehr“ in neuer Weise als ausstehende, künftige Umkehr erwartet wurde¹²⁰, so grenzt Jes 10,20–22 nun den Kreis der künftig Umkehrenden ein auf jene, die eine Sintflut göttlicher Gerechtigkeit überstehen werden. Mit dieser zukunftsorientierten und zugleich einen Läuterungsprozeß voraussetzenden Bestimmung des „Rest Jakobs“, „deines Volkes Israel“, steht Jes 10,20 nahe bei Zef 3,11–13. H. Barth rückt Jes 10,20–22 in die späte nach[-babylon-]exilische Zeit (4. Jh. v. Chr.).¹²¹

¹¹⁶ שאר / „Rest“ ist schriftprophetisch sonst nur noch in Zef 1,4; Mal 2,15 belegt; ferner in den jungen Schriften Chr, Esr, Neh, Est. Zef 1,4 spricht in einzigartiger Weise von dem „Rest von Baal“. Die Kritik von Zef 1,4 schlägt mit dem Stichwort הכמרים / „die Götzpriester“ eine Brücke zu 2Kön 23,5 und Hos 10,5. Die Wahl des Ausdrucks „Rest (von Baal)“ bedarf noch der Klärung. Mal 2,15 schließlich zeigt mit dem Ausdruck „Rest an Geist/Verstand“ für שאר / „Rest“ einen allgemein möglichen Wortgebrauch an.

¹¹⁷ Barth, Jesaja-Worte, 36.

¹¹⁸ Barth, Jesaja-Worte, 38.

¹¹⁹ Barth, Jesaja-Worte, 36 [kursiv von W. S.].

¹²⁰ Graupner, שוב, 1144–1145.

¹²¹ Barth, Jesaja-Worte, 40.292–294.

In das 5. Jh. v. Chr. datiert Barth Jes 11,11.16 und 28,5.¹²² Motivisch sticht an Jes 11,11-16 heraus, dass der Text Israel, Juda und Ephraim unter einer vereinten Hoffnung sieht, wie sie auch Ez 37,15-22 und Ob 18–21 beschreiben. Diese Texte sehen die Chance eines gemeinsamen Handelns, bei dem das heimkehrende Israel ein Zusammenwirken Judas und Ephraims im Land erleben kann. Hoffnung für „Ephraim“ formuliert ebenfalls Jes 28,5-6.

3. Zusammenfassung

Die schriftprophetische Literatur zeigt von Ihren Anfängen bis in ihre letzten Textredaktionen eine klare Ausrichtung auf ein spezifisches Erbe, das von israelitischen Flüchtlingen nach 722 v. Chr. in Juda bewahrt und weitergeführt wurde. Juda wurde von den Nachkommen der Flüchtlinge aus Israel als zweite Heimat angenommen. Dieser politische Status Judas galt aber als zeitliches Provisorium auf dem Weg zu einem wiedererstehenden großen Israel, das territorial Juda und Alt-Israel („Ephraim“) umfassen sollte. Jerusalemer religiöse Tradition wurde in das israelitische Erbe aufgenommen und machte Jerusalem zur unangefochtenen Hauptstadt eines künftigen Israel.

Juda und Judäer werden in Jer und Ez erstmals als eigene Gemeinschaft neben Israel / Israeliten berücksichtigt und theologisch in die Religion Israels integriert. Die soziologische Bestimmung von „Juda“ in der auf die babylon-exilische und früh-nach-babylon-exilische Zeit zielende Literatur bleibt angesichts weniger Aussagen unsicher. Im Verlauf der persischen Zeit wird das politisch wiedererstandene Juda mit seinen Bewohnern („Judäer“) entsprechende der jer. und chr. Konzeption einer Wiederbesiedlung des Landes durch Israeliten literarisch als Teil eines auch die Diaspora und – wenigstens zeitweilig – Alt-Israel („Ephraim“) einschließenden „Israel“ begriffen.

¹²² Barth, Jesaja-Worte, 289. Die „Rest“-Aussagen aus den Völkersprüchen (Jes 14,22; 16,14; 17,3; 21,17) dürften ebenfalls perserzeitlich sein. Anders rechnet Barth, Jesaja-Worte, 34.210.249-250, Jes 10,19 der „assyrischen“ Redaktion (vor 616 v. Chr.) zu.

Kapitel 12

Vom Ursprung der Schriftprophetie

„Das Rätsel der Schriftprophetie“ überschrieb J. Jeremias seinen Beitrag zu Schriftprophetie im Jubiläumsband der ZAW.¹ Sie wurde ergänzt durch eine Replik von R.G. Kratz.² Nach Klarstellungen zu seiner Position in einigen von Jeremias benannten Fragen schließt Kratz mit der Feststellung, dass Jeremias und er „nur in einem einzigen Punkt tatsächlich auseinander[gehen]“, wie nämlich das Rätsel von der Entstehung der Schriftprophetie gelöst werden könnte.³ Ist die Annahme berechtigt, dass die Ablehnung der mündlichen prophetischen Botschaft zur Verschriftlichung des Prophetenwortes und später dann zum Prophetenbuch führte?⁴ Oder standen die historischen Schriftpropheten den altorientalischen Propheten näher als der Schriftprophetie, die ihrerseits erst der „theologischen Reflexion schriftgelehrter Kreise“ auf der Basis älterer Prophetenworte entsprang?⁵ Zu dieser strittigen Frage möchte ich eine Antwort wagen.

1. Schrift-, „Prophetie“

Fragen wir nach dem Ursprung der Schriftprophetie, so möchte ich zunächst bei der Frage innehalten: „Wie dürfen wir überhaupt von Prophetie reden“? *Nebiim* ist die kanonische Sammelbezeichnung für einundzwanzig biblische Bücher. Josua, Richter, 1-2Samuel, 1-2Könige bilden die „Vorderen Propheten“, Jesaja-, Jeremia-, Ezechiel- und das Zwölfprophetenbuch bilden die „Hinteren Propheten“. „Prophet“ ist eine unübliche Bezeichnung unter den fünfzehn „Hinteren Propheten“. Die beiden in der frühen persischen Zeit in Jerusalem wirkenden Haggai und Sacharja werden ausdrücklich je „der Prophet“ genannt.⁶ Habakuk wird in Überschriften „der

¹ Jeremias, Rätsel.

² Kratz, Rätsel.

³ Kratz, Rätsel, 639.

⁴ So Jeremias, Rätsel, 102; unklar bleibt die Frage, ob diese Verschriftung durch den Propheten selbst oder einem ihm Nahestehenden geschehen sein sollte; vgl. Kratz, Rätsel, 639.

⁵ Kratz, Redaktion, 44. Vgl. Kratz, Rätsel, 639; Jeremias, Rätsel, 103.

⁶ Hag 1,1.3.12; 2,1.10; Sach 1,1.7.

Prophet“ genannt.⁷ Unter den übrigen „Schriftpropheten“ wird nur ein einziger „der Prophet“ genannt: Jeremia. Zwei weitere Schriftpropheten werden literarisch mit dieser Bezeichnung in eine etwas merkwürdige Verbindung gebracht.

Obwohl Am 3,8 bemerkt „der Herr, JHWH, hat gesprochen, wer sollte nicht prophezeien“, weist Amos es von sich, als „Prophet“ (נביא) oder „Sohn eines Propheten“ (בן-נביא) angesehen zu werden. Überraschend kommt diese Abgrenzung außerdem dadurch, dass Amos von Amzaja überhaupt nicht als „Prophet“ sondern als „Seher“ (חזה) angesprochen wird.⁸ Wer ist, was tut Amos, der „Schriftprophet“? Von Ezechiel heißt es zweimal gleichlautend „und sie werden erkennen, dass ein Prophet unter ihnen war“ (וידעו כי נביא היה בתוכם).⁹ Es bleibt erkennbar dem Leser überlassen, in das Urteil des Ezechielbuches einzustimmen und Ezechiel selbst einen Propheten zu nennen. Deutlich bezieht sich das Ezechielbuch dabei auf eine Argumentation aus Jer 28,9: „Wenn das Wort des Propheten eintrifft, wird der Prophet erkannt werden, den wirklich JHWH gesandt hat.“ Im Rückblick, so das Ezechielbuch, darf dieser Schriftprophet namens Ezechiel als „Prophet“ gelten.

Jeremia ist der einzige Schriftprophet, der in Texten des von ihm handelnden Buches mehrfach „der Prophet“ genannt wird. Wenn davon auszugehen ist, dass für diese Charakterisierung der Septuagintatext die ältere Texttradition bereit hält, so nennen vier Verse „Jeremia, den Propheten“.¹⁰ Jer 42,2; 43,6 gehören in die Erzählungen von der Auswanderung des Volkes nach Ägypten und somit zu den letzten Lebenszeichen Jeremias. Jer 45,1, im Trostwort für Baruch ben Nerija, und Jer 51,59, ein Wort an Seraja ben Nerija, sind zwei literarische Abschlüsse von Texteinheiten, die zugleich für sich allein stehen können. Biographiegeschichtlich und literarisch dürfte es sich jeweils um späte Titeluweisungen handeln. Dies gilt auch für die Berufungsgeschichte, die Jeremia als „Propheten für die Nationen“ kennzeichnet (Jer 1,5). Allen griechischen Berichten von Jeremia in seinen Jerusalemer Kämpfen fehlt die Titelbeigabe zum Namen. Allenfalls aus Jer 28,8 ließe sich indirekt eine Selbstkennzeichnung Jeremias als Prophet ableiten.¹¹

Wesentlich häufiger spricht der masoretische Text von „Jeremia, dem Propheten“ und steht damit gegen den biblischen Trend.¹² Die Chronik bevorzugt den Begriff „Seher“ (חזה). Sach 13,1-6 kündigt das nahe Ende

⁷ Hab 1,1; 3,1.

⁸ Vgl. Am 7,12.14.

⁹ Ez 2,5; 33,33.

¹⁰ Janzen, *Studies*, 145–148.

¹¹ „Die Propheten, die vor mir und vor euch (= LXX; MT: „dir“) gewesen sind ...“ Zwar ist masoretisch der Adressat der Prophet Hananja; doch wer sind die Adressaten nach der LXX?

¹² 31 Belege bei Janzen, *Studies*, 145–148.

des Prophetentums an. Diese literarischen Anzeigen stehen neben der Vermutung, dass es zu Nehemias Zeiten noch Propheten gab (Neh 6,7). Das historisch Wahrscheinliche unterstreicht so das literarisch Deutliche: *Nebiim* als Kanonbegriff zielt auf Anderes als auf das mit historischen Propheten Gegebene. Die *Nebiim* grenzen sich literarisch vom noch in der Perserzeit real fortbestehenden Prophetentum ab, sei es durch Sach 13,1-6, sei es durch Ausgrenzung von Chronik und Nehemia von den kanonischen *Nebiim*. Die Bücher Josua bis 2Könige sind hingegen *Nebiim*. Sind die *Nebiim*, ist die „Schriftprophetie“ folglich eine Geschichtsbetrachtung, welche die Möglichkeiten und Grenzen der Vergangenheit betrachtet, die von der Landnahme bis in die frühe Zeit der persischen Provinz Juda reicht, um Folgerungen für die Gegenwart und Zukunft zu ziehen?¹³

Propheten prophezeien. Oder, um das Rätselhafte ihres Seins und Tuns zu unterstreichen, kann man נבִיא mit „ein Prophet handelt wie ein Prophet“ übersetzen.¹⁴ Es erstaunt, dass sich der Gebrauch des Verbs נבִיא in der Schriftprophetie im Wesentlichen wieder auf Amos, Jeremia und Ezechiel begrenzt.¹⁵ Wie für die Propheten gilt für diese Drei, dass sie „die Rolle eines Propheten ausfüllen“. Doch sind sie damit auch „Propheten“?¹⁶ Wir lesen, dass Uria ebenso wie Jeremia „wie ein Prophet handelte“ (Jer 26,20). Doch wissen wir nicht, ob Uria ein Prophet war. Auch Paschhur, der Priester, wurde von Jeremia bezichtigt, er habe in der Rolle eines Propheten handelnd Lügen produziert (Jer 20,6). War Paschhur, der Priester, ein Prophet?¹⁷

Das Vorkommen von נבִיא in Am, Jer und Ez eröffnet die Möglichkeit, im Verb ein Handeln zu erkennen, das Mitgliedern des Kultpersonals vorbehalten war. Ezechiel und Paschhur waren Priester, Jeremia der Sohn eines Priesters, und auch die Selbstbezeichnung des Amos (נִקְדִּים „Schafhalter“) könnte einen religiösen Titel wiedergeben.¹⁸ Doch gleichermaßen könnte die bereits zitierte Aussage von Am 3,8 darauf hinweisen, dass

¹³ Vgl. Weber, Mitte, 323: „Ps 78 lehrt: Die Deutung von Geschichte ist Prophetie, ihr Verständnis zu gewinnen erfordert Tora-Weisheit“; s. a. Weber, Psalm 78, 214.

¹⁴ So Auld, Prophets, 13, „to act like a *nābī*, to play the part of a prophet”.

¹⁵ Die übrigen Belege in Joel 3,1 und Sach 13,3.4 schauen (unterschiedlich) auf die Prophetie in den „letzten Tagen“. Vawter, Prophets, 217, vermutet, „that the verb went its own semantic way independently of the noun, and probably much earlier”.

¹⁶ Auld, Prophets, 13: “The use of this verb in connection with Amos, Jeremiah, and Ezechiel, but not the noun – or at least the noun only very sparingly and perhaps only afterwards – may suggest an absence of appropriate terminology for these figures, filled by the application of a denominative verb meaning ‘to act like a *nābī*’, ‘to play the part of a prophet’.”

¹⁷ Vgl. Jer 5,31. Man könnte als letztes Beispiel auch auf Micha von Moreshet verweisen. Jer 26,18 führt in LXX das Michazitat ein, ohne das von MT verwendete Verb נבִיא äquivalent zu spiegeln. War für LXX Micha (noch) kein Prophet?

¹⁸ Vgl. Ez 13; Jer 1,1; 20,1; Am 1,1. Zu *nqd* vgl. Grabbe, Priests, 55–56.78; KTU 1.6.6.54–55 in Dietrich/Loretz/Sanmartin (Hg.), Texts.

grundsätzlich jedermann dazu kommen könnte, wie ein Prophet zu handeln. Unabhängig von solchen Deutungsversuchen ist jedoch auf das literarische Signal zu achten, das von Am, Jer und Ez ausgeht. Was immer נביא kennzeichnete, wurde in den Auseinandersetzungen zu Ende des 7. Jh. v.Chr. wichtig für die „Schriftpropheten“ und ihre Kennzeichnung als „wahre Propheten“ im Sinne der *Nebiim*.¹⁹

2. Israelitische Schriftprophetie

Zwischen dem Jeremiabuch und Dtn 18,9-21 gibt es vermutlich gegenseitige Befruchtungen. Dtn 18,22 nimmt den bereits zitierten Satz von Jer 28,9 in der Negation des falschen Propheten auf. Dtn 18,18 spielt auf Jer 1,9 an.²⁰ Zugleich sorgt der vermehrte Ausdruck „Jeremia, der Prophet“ im masoretischen Jeremiabuch dafür, dass dadurch in gesteigerter Weise Jeremia mit Mose verglichen wird. Ein Prophet wie Mose zu sein, scheint der Orientierungsmaßstab zu sein. Was unterscheidet Jeremia, was unterscheidet die Schriftpropheten²¹ von jenen Propheten, mit denen sie in Juda oftmals im Widerstreit liegen? Eine differenzierte Wahrnehmung der Schriftpropheten und ihrer prophetischen Gegenspieler verspricht, zu einer Antwort zu kommen.

Hosea, der israelitische Schriftprophet, trat in Israel auf. Seine Schrift zeichnet ein überwiegend positives Bild von Propheten. Hos 12,14 charakterisiert Mose als Propheten; nach Hos 12,11 verheißt Gott durch die Propheten zu reden. So hat er schon „zugeschlagen durch die Propheten, habe ich sie getötet durch die Worte meines Mundes“ damit das Recht Gottes aufstrahle (Hos 6,5). Wenn Israel „den Propheten“ zum Narren erklärt und ihm nachstellt (Hos 9,7-8), so wird dies gewöhnlich auf Hosea selbst bezogen.²² Eindeutig ist dies nicht.²³ Doch, wie auch immer, spiegeln die Aussagen eine Propheten freundlich zugeneigte Haltung der hoseanischen Schriftprophetie. Kritische Töne weckt nur eine Glosse, die in einen judäischen Redaktionszusammenhang einzuordnen ist (Hos 4,5).²⁴ Dort ergänzt „es wird straucheln auch ein Prophet mir dir nächstens“ eine Priesterkritik.

¹⁹ Für eine Spätdatierung der Amosschrift in die Mitte des 7. Jh. v.Chr. s. oben 151–153.

²⁰ Nicholson, Deuteronomy, 154–155 sieht mit McKane und W.H. Schmidt Dtn 18,18 abhängig von jer. Quelltexten.

²¹ S. auch die positive dtr. Wendung von JHWHs „Dienern, den Propheten“.

²² Wolff, Hosea, 201–202; Rudolph, Hosea, 179–180, Andersen/Freedman, Hosea, 532–533. In diesem Fall wären die Aussagen der Hoseaschrift nur mit jenen des Jeremiabuches vergleichbar.

²³ Sicher auf den Schriftpropheten zu beziehen ist nur die Rede von „meinem Gott“ (Hos 9,8a vgl. 9,17a), vgl. oben 128–130.

²⁴ So Wolff, Hosea, 241–242; Naumann, Erben, 29–33 (eine judäische Redaktion); als juda-exilische Redaktion s. oben 76.

Amos, der aus Juda stammende Schriftprophet, „handelt wie ein Prophet“ (Am 7,15; vgl. 3,8) in Israel. In dem an Israel gerichteten Völkerspruch (Am 2,6-16) kritisiert die Amosschrift, dass Israel seinen von Gott berufenen Propheten verweigert, ihre Funktion auszuüben (Am 2,11-12).²⁵

Micha, der in Juda lebende Schriftprophet, spricht in Juda israelitische Zielgruppen an (Mi 3,1.9). Die Michaschrift formuliert harsche Kritik gegen Priester und Propheten in Jerusalem (Mi 3,11). Jesaja, ein Judäer, spricht zu Israel, das in Juda lebt. Das Jesajabuch kritisiert harsch Priester und Propheten in Jerusalem (z.B. Jes 28,7). Jeremia, der in Juda lebt, und Ezechiel, der von Juda deportiert wurde, kritisieren beide heftig Priester und Propheten (z.B. Jer 4,9; Ez 22,25-26).

Betrachtet man die Positionen von Mi, Jes, Jer, Ez und jene von Hos 4,5 einerseits, und die Positionen von Hos 6; 9; 12 und Am 2 andererseits, so nötigen sie zu fragen, ob es in der Beziehung zwischen Schriftpropheten und anderen Propheten einen Unterschied macht, ob die Letzteren judäisch waren und die Schriftpropheten – wie auch immer – einer israelitischen Seite zuzuordnen sind. Was heißt „Israel“ in den *Nebiim*?

In den Königebüchern ist „Israel“ geschichtlich das von David und Salomo regierte Land. Seit Jerobeam I wird es als politische Einheit von Juda unterschieden, und der Name Israel wird nie mit Juda in Verbindung gebracht. Diese Zurückhaltung wird ab der Hiskiazeit wieder aufgegeben.²⁶

In der Schriftprophetie, die dem 8. Jh. v.Chr. zugerechnet wird, unterscheidet die Hoseaschrift deutlich zwischen Israel (bzw. Ephraim²⁷) und Juda. Es sind zwei Königreiche und zwei Nationen.²⁸

Ebenfalls lässt die Amosschrift problemlos erkennen, dass „Israel“-Ausagen stets auf das Königreich von Samaria bezogen sind – trotz zweier Referenzen zu Jerusalem (Am 1,2; 6,1).

In der Michaschrift entzündet sich an Mi 1,5 das Problem, dass sich hier „Jakob“ auf Samaria, „Israel“ auf Jerusalem in Juda beziehen müsste. Einerseits sind „Jakob“ und „Israel“ synonym zu setzen, und darin typisch israelitisch, d.h. nicht judäisch; doch andererseits werden mit beiden Namen Menschen im judäischen Jerusalem kritisiert (Mi 3,1.9).

Ein sehr großes Problem markiert das Jesajabuch. Warum spricht darin der gebürtige Judäer Jesaja stets – vor und nach der assyrischen Eroberung Israels – zu einem „Israel“, das in Juda lebt?²⁹ Keiner dieser vier Schriftpropheten wendet sich Judäern zu.

²⁵ S. dazu auch den juda-exilischen israelitischen Asaph-Ps 74,9 und Weber, Datierung, 521–528.530–531; Weber, Asaph-Psalter, 122–124.

²⁶ Zobel, ישראל, 991–992. Auch widmet 2Kön dem Untergang Israels (2Kön 17) weit mehr Aufmerksamkeit als dem Untergang Judas (2Kön 25).

²⁷ Dazu s. oben 186–187.

²⁸ Vgl. Hos 5,10–11; 1,6–7; 2,2.

²⁹ Kratz, Jesajabuch.

Zur Frage nach der biblischen Füllung des Namens „Israel“ werden zwei Lösungen diskutiert. Nach dem Vorschlag, den zuletzt K. Weingart favorisiert hat, war Juda immer Teil von Israel. Es gehörte unter die Zwölf Stämme Israels.³⁰ Alternative Erklärungen behaupten, nach dem Erlöschen des Königreiches Israel sei dessen Name von interessierter Seite auf judäischem Territorium im 8.–7. oder im 6. Jh. v.Chr. „adoptiert“ worden.³¹ Alle Lösungsvorschläge laufen darauf hinaus, den Namen „Israel“ für den biblischen Gebrauch nach 722 v.Chr. von einer Identifikation mit den Bewohnern des ehemaligen Königreiches abzulösen und sie auf das Königreich Juda und seine Bewohner zu übertragen. Diese Vorstellung wird jedoch durch die Bücher von Jeremia und Ezechiel konterkariert.

Laut seinem Buch spricht Ezechiel im babylonischen Exil mit Ältesten von Israel und mit Ältesten von Juda; er kritisiert Taten des „Hauses Israel“ wie des „Hauses Juda“ in Jerusalem.³² Schon früher richtet Jeremia Worte an „die Kinder/das Haus Israel“ und an „die Kinder/das Haus Juda“. Für das Jeremia- und das Ezechielbuch leben offensichtlich zwei Nationen oder ethnische Gruppen in Juda – und später auch im babylonischen Exil.³³ Einige Textbeobachtungen bestärken das Bild, dass um 600 v.Chr. Israeliten und Judäer in Juda – und nach 597 v.Chr. in Babylon – zusammenlebten.

Die Schriftpropheten des 8. Jh. v.Chr. sprechen immer wieder von „meinem Volk“ (עַמִּי) und meinen damit stets Israel als Gottes Volk. Mit Dtn taucht auch in Jer, Ez und Sach erstmalig die „Bundesformel“ mit der Aussage „ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“ auf. R. Rendtorff hat ihr eine exegetisch-theologische Untersuchung gewidmet, darin allerdings der Frage weniger Beachtung geschenkt, *wen* die Bundesformel nunmehr als „mein Volk“ bezeichnet.³⁴ In Jer ist dies „ganz Juda“ (7,2.23), „der Mann Judas und die Bewohner Jerusalems“ (11,2.4), „das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda“ (13,11), es sind die 597 v.Chr. nach Babylon Exilierten (24,7), am Ende des babylonischen Exils der heimkehrende „Jakob“ (30,22), „alle Sippen Israels“ (31,1), nochmals „das Haus Israel und das Haus Juda“ (31,31) und die gesamte Diaspora (32,37–38). In Ez sind „mein Volk“ die Exilierten (oder die weltweite Diaspora; 11,14.17.20), das „Volk Israel“ (14,11), die Diaspora (36,24.28), die Israel-Diaspora mit Ephraim-Israel und Juda-Israel (37,16–17.21.27). Sach 8,8 spricht die weltweite Diaspora an. Erkennbar erlaubt die „Bundesformel“, die alte Rede von „meinem Volk“ etwa auf die Gruppe der 597 v.Chr. Deportierten zu verengen oder auf Israel und Juda zu erweitern.³⁵

³⁰ Weingart, Stämmevolk. S.a. oben 165–185.

³¹ Finkelstein/Silberman, Temple; Na'aman, Saul; Davies, Origins.

³² Ez 8,1; 14,1 und Ez 8,6.17.

³³ Jer 5,11; 11,10.17; 13,11; 32,30.32; 50,4.33.

³⁴ Rendtorff, Bundesformel.

³⁵ Überlegungen zur Bewahrung und Weitergabe früher Schriftprophetie in biblischer Zeit im Spiegel dieser differenzierenden Terminologie s. oben 186–226.

Jer nennt die Einwohner Judas „das ganze Volk Juda“, kurz gesagt „ganz Juda“ oder „Mann Judas und die Bewohner Jerusalems“.³⁶ Den außergewöhnlichen Ausdruck „Mann Judas“ (אִישׁ יְהוּדָה) schlüsseln Jer 11,9-10 und 32,32 auf.³⁷ Neben den Hauptstadtbewohnern schließt der politisch korrekte Begriff „Mann Judas“ judäische und israelitische Bewohner Judas ein.³⁸

In Ez (und nur dort) taucht der neue Begriff אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל auf. Während mit אֶרֶץ der „Erdboden“ oder ein nationales Territorium bezeichnet wird, ist אֶדְמָה der „Ackerboden“ und wird in Ez am besten mit „Heimaterde“ übersetzt. Die „Heimaterde Israels“ (אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל) ist zunächst Juda (vgl. 11,14.17; 25,3), aber auch das Israel in Ägypten versprochene Land (20,42) und das einst Jakob gegebene Land (28,25). Die „Heimaterde Israels“ umfasst folglich ein „Gross-Israel“ unter Einschluss von Juda.

In Jer und Ez wird erkennbar, dass um 600 v.Chr. judäische und israelitische Kultur dabei waren zu verschmelzen. Politisch verstanden sich Israeliten als Judäer. Religiös öffnete sich Israels Glaube für Juda. Dieser Prozess setzt einen ursprünglich fremden, israelitischen Bevölkerungsanteil in Juda voraus. Seine kulturelle Dominanz spiegelt sich in der uns überlieferten Literatur. Erklärlich ist zu dieser Zeit eine solch starke, genuin israelitische Bevölkerungsgruppe in Juda nur, wenn man eine frühere große Flucht von Israeliten nach Juda infolge der assyrischen Eroberungen im 8. Jh. v.Chr. annimmt. Die Bibel dokumentiert mit Jer und Ez letztlich eine Fluchtbewegung, die I. Finkelstein für das rasante Anwachsen der Stadt Jerusalem in hiskianischer Zeit verantwortlich macht.³⁹ Der soziale Hintergrund in Jer und Ez machen es auch wahrscheinlich, die von Hos, Am, Mi und Jes gleichermaßen angesprochene Zielgruppe „Israel“ mit dieser Flüchtlingsgruppe zu identifizieren. „Juda“ scheint hingegen nicht deren Zielgruppe gewesen zu sein. Die Schriftprophetie von Hos und Am bis Jer und Ez dürfte literarische Antworten auf die politisch-historische und ökonomische Krise der israelitischen Flüchtlinge in Juda von der Hiskia- bis zur Zedekiazeit aus Sicht einer hoseanisch geprägten „JHWH allein“-Bewegung⁴⁰ bergen.

³⁶ S. oben 195–198.

³⁷ Jer 11,9-10 entfaltet „Mann Judas“ als „das Haus Israel und das Haus Juda“; Jer 32,32 zergliedert „die Kinder Israels und die Kinder Judas“ in „ihre Könige, ihre Oberen, ihre Priester und ihre Propheten, den Mann aus Juda und die Bewohner Jerusalems“. S.a. 4,3.4; 11,2; 17,25 (nur LXX); 35,13; 36,31; 44,26.27.

³⁸ Wird der Schriftprophet Micha in Jer 26,18 zitiert, so wird das Zitat eingeführt „Micha sprach zum Mann Judas“, d.h. Micha sprach auch und vor allem zu Israeliten, wie dies die Michaschrift belegt. Deshalb lässt sich vermuten, dass Micha als israelitischer Flüchtling in Juda lebte. Für die vier Schriftpropheten des 8. Jh. v.Chr. ergibt sich damit das Bild, dass deren Herkunft und Wirkort alle Kombinationen zu israelitisch / judäisch abdeckt.

³⁹ Finkelstein, Settlements.

⁴⁰ Vgl. dazu die Aufsätze in Dietrich/Klopfenstein, Gott.

3. Israelitische Schriftpropheten

Was bedeutet die Annahme eines israelitischen Exils in Juda nach 722 v.Chr. für die Schriftprophetie und insbesondere die Schriftpropheten? Den „Propheten“ im Sinne der kanonischen *Nebiim* zeichnete eine israelitische, mosaische Tradition aus. Der negativ dargestellte Prophet war dem judäischen Kultpersonal des Tempels in Jerusalem verbunden. War der politische Streit am Ende des judäischen Königreiches verquickt mit Fragen der Kulturzugehörigkeit? Diese Frage muss hier unberücksichtigt bleiben.

Ein genuin israelitischer Hintergrund der Schriftprophetie nötigt zu einem neuen Lesen und Überdenken dieser Literatur. Waren die Schriftpropheten Unheilspropheten? Noch ist nicht erörtert, ob die Schriftpropheten Unheils-„Propheten“ gewesen sein können. Ob eine „*Ablehnung der prophetischen Botschaft* ... zu deren erster Niederschrift geführt hat“⁴¹ – und darum die Schriftpropheten vor allem „Unheils“-Propheten waren –, wird unter der neuen Prämisse fraglich. R.E. Clements wies schon 1977 in einem Aufsatz darauf hin, dass die vereinte *Schriftprophetie* in der jüdischen Tradition nur so verstanden wurde, dass man aus ihr eine „zuversichtliche Hoffnung“ (Jesus Sirach 49,10; vgl. 48,24; 49,7) las, und christliche Tradition in der Schriftprophetie Jesus Christus angekündigt fand (Apg 3,18.24).⁴² Bereits 2Kön 17,13-15 charakterisiert das Wirken von Sehern und Propheten unter Israel bis 722 v.Chr. als Warnung oder Ermahnung. Und, nachdem Jojakim von Juda die jeremianische Schriftrolle verbrannt hatte, erhält Jeremia den göttlichen Auftrag zur erneuten Niederschrift, denn „vielleicht hören sie, das Haus Juda, ... damit sie umkehren“ (Jer 36,3).

Es bleibt erschreckend, dass entgegen diesem breiten biblischen Zeugnis deutsche Bibeln, getragen von einem breiten wissenschaftlichen Konsens, den markantesten Beleg für die behauptete „unbedingte Gerichtsprophetie“ unisono mit „reif für das/zum Ende ist mein Volk Israel“ übersetzen (Am 8,2).⁴³ „Dass sich in der Aussage ‚Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel‘ das mehrgestaltige ‚Nein des Amos‘ bündelt – also das Nein gegen Kult, Gemeinschaftsverhalten und Erwählungsgewissheit Israels – und dass in dieser Aussage die unbedingte Gerichtsprophetie Israels insgesamt ihre prägnanteste Formulierung gefunden hat, ist wohl Konsens und braucht nicht entfaltet zu werden.“⁴⁴ Bevor erörtert wird, ob die *Schriftpropheten* „unbedingte Gerichtspropheten“ waren, ist für die verschriftete Schrift-

⁴¹ Jeremias, Rätsel, 101 (kursiv im Original).

⁴² Clements, Patterns, 42–45. Clements verweist auch auf QHab.

⁴³ Zürcher Bibel 2007; Lutherbibel 1964; Einheitsübersetzung 1980.

⁴⁴ Gertz, Gerichtsankündigung, 161. Zu einem differenzierten Verstehen von Am 8,2 („gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel“) vgl. Fleischer, Menschenverkäufer, 412–413; s. auch oben 54 und 45–46 (zu Am 9,7).

prophetie festzuhalten, dass ihr Schriftzeugnis erst mit der Hoseaschrift und frühestens in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v.Chr. einsetzen kann.⁴⁵ Als durchweg juda-exilische israelitische Schriftprophetie setzt sie den Untergang des Reiches „Israel“ als bereits hinter ihr liegende Katastrophe voraus. Vergleichbar der deutschen Literaturbewegung nach 1945 sichtete sie ihre Tradition und rezipierte sie ältere und zeitgenössische Stimmen mit einem historisch begründeten neuen, „geläuterten“ Gehör. Die frühen *Schriftpropheten* waren gescheitert. Trotz ihrer Worte, in welcher Form sie auch immer gesprochen waren, war das Unheil eingetreten. Doch nun tritt neben die Erinnerung ihrer (vermutlich zielgerichtet ausgewählten und/oder auch bearbeiteten) Worte in der *Schriftprophetie* nach 722 v.Chr. unablässig die Zusage von – ich mag nicht von „Heil“ reden, sondern von – Hoffnung in der neuen Zeit.

In diesem Stadium ist Schriftprophetie bereits nicht mehr mit der altorientalischen Prophetie vergleichbar, die auf Einzelne, vor allem aber auf den König als der Spitze der Gesellschaft ausgerichtet war.⁴⁶ Die alttestamentliche Schriftprophetie ist Literatur für ein Volk im Exil und hält die Hoffnung auf Heimkehr hoch. Doch zu Recht wird darauf verwiesen, dass eine ausgeprägte Schreib- und Lesefähigkeit lange Zeit nur das Privileg einer sehr kleinen Personengruppe gewesen sein dürfte und die Literatur für das Volk kaum vom Volk direkt gelesen wurde.⁴⁷ Die Zusammenarbeit Jeremias mit „seinem“ Schreiber Baruch (vgl. Jer 36,4) mag ein Muster für das Zusammenwirken von Schriftprophet und der Schriftprophetie Schaffenden sein. Wie eng und zeitlich nahe eine solche Zusammenarbeit gewesen sein könnte, ist aber daran historisch nicht auszumachen. Die Unterscheidung, was mündliche „Vorgabe“ des Einen und Verschriftungswerk des Anderen sei, erscheint M. Nissinen zwar eine berechnete, aber kaum gewiss zu beantwortende Frage.⁴⁸

Ist die wissenschaftlich erkennbare Kluft zwischen dem Phänomen altorientalischer Propheten/Prophetie und der einzigartig in Israel tradierten Schriftprophetie unüberbrückbar? Schriftprophetie als „theologische[.] Reflexion schriftgelehrter Kreise“⁴⁹ wird mit größerer Wahrscheinlichkeit die späteste Schriftprophetie zutreffend beschreiben.⁵⁰ Doch das Ausmaß einer schriftgelehrten theologischen *Reflexion* über Worte der frühen Schriftpropheten muss noch offen gehalten werden.

⁴⁵ Die Amosschrift ist von der Hoseaschrift abhängig, vgl. Jeremias, Anfänge.

⁴⁶ Nissinen, Sources, 15–16. Unter den Zeugnissen altorientalischer Prophetie kommt der Schriftprophetie der Bileam-Text-Fund von Tell Deir ‘Alla vielleicht am nächsten, vgl. Gertz, Gerichtsankündigung, 161–162; Jeremias, Rätsel, 98–99.

⁴⁷ Nissinen, Prophecy, 157–160.

⁴⁸ Nissinen, Prophecy, 166–168.

⁴⁹ Kratz, Redaktion, 44.

⁵⁰ Vgl. Jeremias, Rätsel, 115.

Präsentiert sich die Schriftprophetie als Ganzes an das Volk Israel gerichtet, so ist diese Feststellung für Teile der vier großen schriftprophetischen Bücher einzuschränken. Teile der Hosea- und der Michaschrift, des Jesaja- und des Jeremiabuches lassen einen engeren Adressatenkreis erkennen. Das wichtigste Merkmal sind die Anreden einer unbenannten Gruppe („ihr“), die über die Textebene hinaus unmittelbar auf ihren eigentlichen Adressaten zielen. Diese archaische, noch direkt von den Bedingungen mündlicher Kommunikation bestimmte Literatur macht wahrscheinlich, dass die daran erkennbaren kleinen, in sich geschlossenen Texte zu den ältesten Kernen der entstehenden Schriftprophetie gehören.⁵¹

Für die Hoseaschrift ist vor allem auf die Anreden in Hos 4 und 10 hinzuweisen, die Hos 4,4-10,15 als Texteinheit rahmen und mit warnenden Worten abschließen.⁵² Es werden angesprochen eine Leitungsperson (Hos 4,4-6.17; 10,13-14) und eine Gruppe (Hos 4,13-14; 10,12-13.15).

(4,6) ... denn *du*, *du* hast die Erkenntnis verworfen ...
 (4,14) Nicht züchtige ich *eure* Töchter, dass sie huren, und *eure* Schwiegertöchter, dass sie ehebrechen ...
 (4,17) Verbunden mit Götzenbildern ist Ephraim, *lass* ihn!
 (10,13) *Ihr* habt Unrecht gepflügt, Ungerechtigkeit habt *ihr* geerntet, *ihr* habt die Frucht des Betrugs gegessen; weil *du* vertraut hast auf *deinen* Weg, auf die Menge *deiner* Helden. (10,14) So wird sich Kampflärm erheben wider *dein* Volk, und alle *deine* Befestigungen werden verwüstet wie Schalmans Verheerung von Beth Arbel am Tag der Schlacht; eine Mutter ist über ihre Kinder niedergestreckt worden.

Die älteste Michaschrift zeigt in juda-exilischem Kontext direkte Anreden in Mi 1,2.10-11 und 6,1.9.16.⁵³

(1,2) Hört, Völker, sie alle, merke auf Erde, und was sie erfüllt; und es ist der Herr, JHWH, wider *euch* zum Zeugen, der Herr, vom Tempel seiner Heiligkeit.
 (1,11) Ziehe davon – wegen *euch* – Bewohnerin Schafirs, in schändlicher Entblößung ...
 (6,1) Hört doch, was JHWH sagt ... (6,9) ... *hört*, Stamm ...
 (6,16) Und bewahrt werden die Ordnungen Omris und das ganze Werk des Hauses Ahab und *ihr* geht in ihren Ordnungen ...

⁵¹ S. oben 94–96 und 144–147.

⁵² Weitere Gründe für diesen Textrahmen nennt F. Crüsemann, עתה, 134, dazu das Vorkommen von „jetzt“ (עתה) selbst. Zur Analyse weiterer direkter Anreden in der Hoseaschrift s. Schütte, Gerechtigkeit; zu Hos 12,1–14,1 s. oben 83. Zur masoretischen Satzaufteilung von Hos 10,13–15 vgl. Schütte, Interpunktion, 583–590.

⁵³ Ausführlich s. oben 88–91.

Die angesprochene Zielgruppe ist eng mit dem JHWH-Kult in Israel und Juda verbunden (Leviten?).⁵⁴ Dieses Merkmal ist in den beiden anderen Texten nicht erkennbar.

Die Jesaja-Denkschrift (Jes 6-8) wird durch drei direkte Anreden eingegrenzt⁵⁵:

(7,9) ... Glaubte *ihr* nicht, so bleibt *ihr* nicht.

(8,12) *Sagt* nicht „Verschwörung“ zu allem, wozu dieses Volk Verschwörung sagt; und seine Furcht sollt *ihr* nicht fürchten und *euch* nicht schrecken. (8,13) JHWH Zebaoth sollt *ihr* heilig halten; und er sei *eure* Furcht und er *euer* Erschrecken.

(8,19) Und wenn sie *euch* sagen „befragt die Totengeister und die Wahrsager, die wispernden und murmelnden; befragt nicht ein Volk seine Götter, für die Lebenden die Toten?“ (8,20) Zur Weisung, zum Zeugnis! ...

Empfehlungen zur politischen Meinungsbildung im Umgang mit der Großmacht Assyrien werden verbunden mit einem Verweis auf das schriftprophetische Zeugnis.

Die Adressaten in Jer 4–6 (LXX) sollen auf die babylonische Bedrohung reagieren.⁵⁶

(4,5) *Berichtet* in Juda, und *lasst* es gehört werden in Jerusalem ... *Ihr* sollt sagen ...

(5,1) *Zieht* durch die Straßen Jerusalems und *seht* und *erkennt* und *sucht* auf ihren Plätzen, ob sich jemand finden lässt, der recht handelt und Treue sucht, und ich werde diesen gnädig sein, spricht der Herr.

(6,9) Denn dies spricht der Herr: *haltet* Nachlese, *haltet* Nachlese am Rest Israels wie am Weinstock, *kehrt um* wie der Pflücker zu seinem Korb.

(6,30) *Nennt* sie verworfenes Silber, denn der Herr verwarf sie.

Ein einziger Vers deutet darauf hin, dass Jer 26–29 mit direkten Anreden („ihr“) nach der griechischen Textfassung ursprünglich einer unbenannten Gruppe galt und einer Rechtfertigung für Jeremia und die eingetretenen Ereignisse diente:

(27,16 = Jer^{LXX} 34,13 [16]) *Euch* und diesem ganzen Volk und den Priestern habe ich geredet ...

⁵⁴ S.a. Hos 9,5. Zu „Stamm“ (Mi 6,9) als *terminus technicus* für einen priesterlichen Stamm s. oben 91 Anm. 26 und 162 Anm. 92.

⁵⁵ S. oben 156–159.

⁵⁶ Vgl. Jer 4,1; 5,1.10.20.31; 6,9.16.17.20.25.30 (LXX).

Fragt man nach den Autoren dieser Texte, so sind unterschiedliche Einsichten möglich. Hos 14,3 spricht erneut den hoseanischen Adressatenkreis an. Die historische Situation setzt allerdings erkennbar die assyrische Annexion Israels voraus. Der Sprecher von Hos 4,4-10,15 ist nicht mehr Sprecher von Hos 14,2-10.⁵⁷ Ein neuer Sprecher reagiert auf die alte Forderung des bereits zitierten Hos 4,17 mit den Worten

(14,9) Ephraim, was liegt *mir* noch an den Götzenbildern ...

Die Kontinuität des Adressatenkreises, unbeschadet eines Sprecherwechsels in der redaktionell erweiterten Hoseaschrift, begründet den Schluss, dass der ursprüngliche Adressatenkreis von Hos 4,4-10,15 zum Textträgerkreis wurde. Das Verhältnis des Sprechers/Autors von Hos 14,2-10 zum Sprecher/Autor von Hos 4,4-10,15 deutet auf eine Gleichrangigkeit hin und eine bedeutende Stellung gegenüber dem Adressatenkreis. Die Tempuswahl in Hos 4,4-10,15 und der Gebrauch des deiktischen „jetzt“ (עַתָּה) interpretiert F. Crüsemann so, dass Schriftprophetie hier „somit als Gegenwartsdeutung“ auftritt und „von vornherein schriftlich verfasst war“.⁵⁸ War der in JHWH-Kultkreisen beheimatete israelitische Autor dieses Textes, nach Hos 1,1.2 Hosea genannt, der von Jeremias und Kratz gesuchte Schriftprophet? Noch einmal stellt sich – nun nicht weiter beantwortbar – die Frage nach dem Verhältnis von mündlichem Wort und niedergeschriebener Schriftprophetie. Dass sich der Urheber dieser Worte „Prophet“ nannte oder ein Prophet altorientalischen Typs war, kann Hos 4,4-10,15 nicht wahrscheinlich machen.

Die Rahmung der Michaschrift setzt noch immer ein einzelnes Gegenüber („ich“) zum JHWH-Kult zugehörigen Adressatenkreis voraus (Mi 6,6-7.11). Eine Kontinuität zur Hoseaschrift wird durch Anleihen der Michaschrift an ihr belegt.⁵⁹ Der soziale Kontext des Rahmentextes setzt den Tempel und die Stadt von Jerusalem voraus (Mi 1,2-3; 6,6-14). Mi 2-3 formuliert hingegen eine Kritik, welche die Ausbeutung von armen bäuerlichen Flüchtlingskreisen durch eine reiche israelitische Flüchtlingsschicht in Jerusalem beschreibt. Diese offenbar ältere Kritik wird vom städtisch-kultischen Milieu aufgegriffen und als sozialer und religiöser Sprengstoff beschrieben (Mi 6,11). Somit kann in der ältesten Michaschrift eine schriftprophetische Überlieferung eingegrenzt werden, welche den in Mi 1,1 Micha genannten Schriftpropheten profiliert. Mi 3,5-11 zeichnet Micha im Gegenüber zu Jerusalemer Priestern, Propheten und anderen Divinatoren. Darf man der Vorstellung von J. Wellhausen folgen und „den Geist JHWHs“ in Mi 3,8 als redaktionelle Ergänzung streichen, so charakterisiert

⁵⁷ S. oben 76-77.

⁵⁸ Crüsemann, עַתָּה, 137 und 141.

⁵⁹ S. oben 92.

der Vers den Schriftpropheten als einen selbstbewussten israelitischen Ältesten, der berechtigt war, in politischen Versammlungen des „Hauses Israel“ zu sprechen (Mi 2,4-7).⁶⁰

Die Jesaja-Denkschrift zeigte sich als eine für israelitische Zwecke verfasste Propagandaschrift, die aus nur zu vermutenden Gründen Tradition des jüdischen Jesaja aufgreift. Der voraussetzende Transformationsprozess macht sichere Rückschlüsse von der Denkschrift auf die Person und das Wort des eigentlichen Schriftpropheten unmöglich. Jesaja könnte vielleicht auf Grund der Erzählung von Jes 7,1-9 mit Nathan, „dem Propheten“ und Königsberater, verglichen werden. Die geistige Nähe des Autors der Jesaja-Denkschrift zum Autor der ältesten Michaschrift verdeutlichen beider Schlussworte:

(Mi 7,7) Ich aber will Ausschau halten nach JHWH, will warten auf den Gott meiner Rettung; mein Gott wird mich hören.

(Jes 8,17) Ich will harren auf JHWH, der sein Angesicht vor dem Haus Jakob verhüllt; auf ihn will ich hoffen.

Auch der religiös-politisch argumentierende Autor der an unbenannte Adressaten gerichteten Jeremiatexte lässt nichts Besonderes über den ursprünglichen Schriftpropheten erkennen.⁶¹ Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass jenseits der an anonyme Adressaten gerichteten Texte auch andere schriftprophetische Texte, insbesondere im Jesaja- und Jeremiabuch, uns mehr über die Person des Schriftpropheten sagen können.⁶²

Gehören die Insidertexte für literarisch gebildete Kultangehörige und höhere Politikerkreise zu den ältesten Kernen der Schriftprophetie, so stellt die Amosschrift den ersten und ältesten Fall einer rein national ausgerichteten Literatur dar. Literaturgeschichtlich dürfte es sich dabei um eine Weiterentwicklung der Insiderliteratur handeln.⁶³ Dies lässt einen erhöhten zeitlichen Abstand vom Wort des ursprünglichen Schriftpropheten und der heutigen Schriftprophetie des Amos vermuten. Es bleibt derzeit unbeantwortbar, ob wir annehmen dürfen, dass über einen solch großen zeitlichen Abstand hinweg Worte eines Schriftpropheten authentisch bewahrt wurden. Immerhin gibt der Autor/geben die Autoren der Amosschrift vor, dazu – anders als im Hinblick auf Elia und Elischa – in der Lage zu sein.⁶⁴

⁶⁰ Wellhausen, *Propheten*, 138; zur Charakterisierung Michas s.a. Kessler, *Micha*, 157–158. Vgl. Jer 26,17: Michas Worte blieben bei den „Ältesten des Landes“ im Gedächtnis.

⁶¹ Eine genaue Untersuchung dieser Texte steht jedoch noch aus.

⁶² S. oben 164.

⁶³ S. oben 151–153.

⁶⁴ Nennt Amazja Amos einen „Seher“ (חֹזֵן, Am 7,12), so ist dies für einen jüdischen Seher eine schriftprophetisch abgewertete Bezeichnung, nicht jedoch für israelitische

Die redaktionelle Erweiterung der ältesten Michaschrift zeigt an, dass Insiderliteratur auch nach dem babylonischen Exil nicht völlig verschwunden ist. In den perserzeitlichen Ergänzungen (Mi 2,12-13; 4-5; 7,8-20) artikuliert sich nun allerdings die Textträgergruppe selbst durch ein gemeinschaftstragendes „wir“.⁶⁵

Die Analyse der Insiderliteratur in Hos, Mi, Jes und Jer enthüllt, dass die Ursprünge der Schriftprophetie vielfältig sind. Eine Tradition des schriftprophetischen Wortes aus erster Hand, wie es J. Jeremias reklamiert, dürfte für Hos 4,4-10,15 am wahrscheinlichsten sein. Doch ist dieser Text bereits literarisch geformt und so „Schrift“-Prophetie. Für alle übrigen Schriftpropheten des 8. Jh. v.Chr. ist eine schreibkundige/schriftgelehrte Sammlung und Bearbeitung im Sinne von R.G. Kratz vorzusetzen, ohne die Reflexionstätigkeit dieser Menschen auf eine *vollständige* Verwandlung des überlieferten Wortes ausdehnen zu können. Denn die Schriftpropheten waren – wenigstens zum erkennbaren Teil – keine Propheten in der Art alt-orientalischer Propheten und werden nicht wie Propheten gelebt und gehandelt haben.

Die Schriftpropheten dürften verschiedenen Milieus angehört haben. Dies erklärt, warum der Titel „Prophet“ den frühen Schriftpropheten fehlt und erst später eine Sammelbezeichnung für bestimmte Personen und Schriften (*Nebiim*) wurde. Literaturgeschichtlich schält die Analyse der Schriftprophetie einen einzigen, in Jerusalem beheimateten israelitischen Textträgerkreis heraus, der für die *Nebiim* – und vermutlich auch für die beiden übrigen Teile des Tanach – verantwortlich war.

Seher (vgl. 2Kön 17,13), zu denen Amos schriftprophetisch – trotz seiner Herkunft aus Thekoa gezählt wird. Diese Analogie zum Sprachgebrauch von „Prophet“ (נביא) besteht auch beim Verb. Wie נבא kann auch חזה schriftprophetisches Handeln beschreiben (Am 1,1; Mi 1,1; Jes 1,1; 2,1; 13,1). In beiden Fällen ist eine nur analog zu historischen Vorbildern gebildete Ausdrucksweise zur Beschreibung von Person und Aktion anzunehmen. Doch ist nicht auszuschließen, dass Amos oder Jesaja *historisch* einer Gruppierung von Divinatoren angehörten.

⁶⁵ S. oben 104.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen ANET, AR, BHQ, BHS, GK, KAI, Kb 13, LXX.D, LXX.E, SAA, TADAE, TUAT, WHJP sind im Verzeichnis aufgeschlüsselt.

- Albertz, R., Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94 (1982) 20–47 [Frühzeitverkündigung].
—, Die Exilszeit, BE(S) 7, Stuttgart 2001 [Exilszeit].
Al Hashimi, W. S./Skocek, V., Ancient Iron Ore Mining in Wadi Hussainiyat Western Iraq, Sumer 38 (1982), 30–39 [Mining].
Ahlström, G. W., Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine, Leiden 1982 [Administration].
Albrecht, K., Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZAW 16 (1896), 41–121 [Geschlecht].
Alt, A., Hosea 5,8–6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Betrachtung, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München³1964, 163–187 [Krieg].
Andersen, F. I./Freedman, D. N., Hosea (AncB 24), Garden City NY 1980 [Hosea].
—, Amos (AncB 24A) New York 1989 [Amos].
—, Micah (AncB 24E), New York 2000 [Micah].
ANET = J. B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts, Princeton 1950.
AR = D. D. Luckenbill (Hg.), Ancient Records of Assyria and Mesopotamia, Bd. II, Chicago 1927.
Arnth, M., Die Komposition der Völkersprüche in Amos 1,3–2,16, ZABR 10 (2004), 249–263 [Komposition].
Assmann, J., Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt/M. 1986, 208–232 [Selbstthematisierung].
Aubet, M. E., The Phoenicians and the West (Cambridge²2001) [Phoenicians].
Auld, A. G., Prophets through the looking glass, JSOT 27 (1983), 3–23 [Prophets].

Bagordo, A., Sappho. Gedichte, Düsseldorf 2009 [Sappho].
Barrick, B., Dynastic Politics, Priestly Succession, and Josiah's Eighth Year, ZAW 112 (2000), 564–582 [Politics].
Barth, H., Die Jesaja-Worte aus der Josiazeit (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977 [Jesaja-Worte].
Barthel, J., Prophetenwort und Geschichte (FAT 19), Tübingen 1997, [Prophetenwort].
Barton, J., Jesaja – Prophet in Jerusalem, Göttingen, 2006 [Jesaja].
Barstad, H. M., Can prophetic texts be dated? Amos 1–2 as an example, in: L. L. Grabbe (Hg.), Ahab agonistes. The rise and fall of the Omri dynasty, London 2007, 21–40 [Texts].

- Bartlett, J. R., Edom and the Fall of Jerusalem, 587 B. C., PEQ 114 (1982), 13–24 [Fall].
- , Edom and the Edomites (JSOT.SS 77), Sheffield 1989 [Edomites].
- Bendor, S., The Social Structure of Ancient Israel; the institution of the family (Beit 'ab) from the settlement to the end of the monarchy (JBS 7), Jerusalem 1996 [Structure].
- Ben-Sasson H. H. (Hg.), Geschichte des jüdischen Volkes, München 1992 [Geschichte].
- Ben-Yashar, M./Zipor, M., Art. שבית / שבות, ThWAT VII, Stuttgart 1993, 958–965 [שבית / שבות].
- Ben-Yosef, E. u. a., The beginning of Iron Age copper production in the southern Levant: new evidence from Khirbat al-Jariya. Faynan, Jordan, Antiquity 84 (2010), 724–746; [Copper].
- Ben Zvi, E., Introduction: Writings, Speeches, and the Prophetic Books – Setting an Agenda, in: ders./M. H. Floyd (Hg.), Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy, Atlanta GA 2000 [Introduction].
- , Hosea (FOTL XXI A/1), Grand Rapids MI 2005 [Hosea].
- Berges, U., Das Buch Jesaja (HBS 16), Freiburg 1998 [Jesaja].
- , Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg 2008 [Jesaja 40–48].
- Berlejung, A., Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: U. Hübner/E. A. Knauf (Hg.), Kein Land für sich allein. FS M. Weippert, Freiburg 2002, 196–230 [Tempelkult].
- Beuken, W. A. M., Jesaja 1–12 (HThK), Freiburg 2003 [Jesaja 1–12].
- , Jesaja 13–27 (HThK), Freiburg 2007 [Jesaja 13–27].
- BHQ = Schenker, A., u. a. (Hg.), Biblia Hebraica quinta editio, Stuttgart 2004ff.
- BHS = Elliger, K./Rudolph, W. (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967/77.
- Bienkowski, P., The Edomites: The Archaeological Evidence from Transjordan, in: D. V. Edelman (Hg.), You shall not abhor an Edomite for he is your brother. Edom and Seir in History and Tradition (ABSt 3), Atlanta, GA 1995, 41–92 [Edomites].
- Bienkowski, P./van der Steen, E., Tribes, Trade, and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev, BASOR 323 (2001), 21–47. [Tribes].
- Billerbeck, P. (Strack, H. L., [Hg.]), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 3, München 1926 [Kommentar].
- Blenkinsopp, J., Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period, in: O. Lipschits/M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake IN 2006, 629–645 [Benjamin].
- Blum, E., Jesaja und der דבר des Amos, DBAT 28 (1992/93), 75–95 [Jesaja].
- Bodi, D., The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (OBO 104), Freiburg 1991 [Ezekiel].
- Bons, E., Das Denotat von כזבים „ihre Lügen“ im Judaspruch Am 2,4-5, ZAW 108 (1996), 201–213 [Denotat].

- Bottéro, J., Antiquités Assyro-Babyloniennes, in: EPHE 4e section Annuaire 1977–78, 107–164 [Antiquités].
- Bottéro, J./ Kramer, S. N., Lorsque les dieux faisaient l’homme, Paris 1989 [Dieux].
- Brinkman, J. A., A Political History of Post-Kassite Babylonia 1158–722 B. C. (AnOr 43), Rom 1968 [History].
- Briquel-Chatonnet, Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d’Israël et de Juda (OLA 46, Studia Phoenicia XII), Leuven 1992 [Relations].
- Burkert, W., Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, Heidelberg 1984 [Epoche].
- Calvin, J., Unterricht in der christliche Religion / Institutio Christianae Religionis, (hrg. v. O. Weber), Neukirchen-Vluyn ³1984 [Unterricht].
- Carr, D. M., Writing on the Tablet of the Heart, New York, 2005 [Tablet].
- Clauss, M., Geschichte des alten Israel, München 2009 [Geschichte].
- Clements, R. E., Patterns in the prophetic canon, in G. W. Coats/B. O. Long, (ed.), Canon and Authority, Philadelphia PA 1977, 42–55 [Patterns].
- , Art. שֹׁאֵר , in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 933–950 [שֹׁאֵר].
- Clines, D. A. J., The Dictionary of Classical Hebrew, Sheffield 1993ff. [Dictionary].
- Cowey J. M. S./Maresch, K., Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.), Wiesbaden 2001 [Urkunden].
- Crüsemann, F., Hosea und die Entstehung des biblischen Geschichtsbildes, in: ders., Kanon und Sozialgeschichte, Gütersloh 2003, 118–130. [Hosea]
- , עֵתָה – ,jetzt‘. Hosea 4–11 als Anfang der Schriftprophetie, in: ders., Kanon und Sozialgeschichte, Gütersloh 2003, 131–145, [עֵתָה].
- Dafni, E. G./Schart, A., Amos. Einleitung, in: M. Karrer/W. Kraus, Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, Bd. II, Stuttgart 2011, 2338–2343. [Amos].
- Dahmen, U., Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (BBB 110), Bodenheim, 1996 [Leviten].
- Davies, Ph. R., In Search of “Ancient Israel” (JSOT.SS 148), Sheffield 1992 [Search].
- , The Origin of Biblical Israel, in: Y. Amit (Hg.), Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context (FS Na’aman), Winona Lake IN 2006, 141–148 [Origin].
- , The Origins of Biblical Israel (LHBOTS 485), New York/London 2007 [Origins].
- , The Trouble with Benjamin, in: R. Rezetko/T. H. Lim/W. B. Aucker (Hg.), Reflection and Refraction (VT.S 113), Leiden 2007, 93–111 [Trouble].
- Dearman, J. A., Property rights in the Eighth-Century Prophets (SBL.DS 106), Atlanta GA 1988, [Rights].
- Dietrich, M./Loretz, O./Sanmartin, J., (Hg.), The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other Places (ALASP 8), Münster 1995 [Texts].

- Dietrich, W./Klopfenstein, M. A., (Hg.), Ein Gott allein (OBO 139), Fribourg 1994 [Gott].
- Dobberahn, F. E., Verkündigung und Sprachdesintegration – Aspekte der Schriftlichkeit der vorexilischen Gerichtsprophetie des Alten Testaments, Frankfurt 1984 [Verkündigung].
- Dobbie, R., The Text of Hosea IX 8, VT 5 (1955), 199–203 [Text].
- Dothan, T./Dothan, M., Die Philister, München 1995 [Philister].
- Duhm, B., Das Buch Jesaja (HAT III,1), Göttingen 1892 [Jesaja].
- Edelman, D. V., Edom: A Historical Geography, in: dies. (Hg.), You shall not abhor an Edomite for he is your brother. Edom and Seir in History and Tradition (ABSt 3), Atlanta, GA 1995, 1–12 [Edom].
- Edzard, D. O., Kabta-ilī-Marduk, RLA, Bd. V, Berlin 1976–1980, 284 [Kabta-ilī-Marduk].
- Ehrlich, C. S., The Philistines in Transition (SHANE 10), Leiden 1996 [Philistines].
- , Die Suche nach Gat, in: U. Hübner/E. A. Knauf (Hg.), Kein Land für sich allein. FS M. Weippert, Freiburg 2002, 56–69. [Gat].
- Erman, A., Die Literatur der Ägypter, 1923 repr. Leipzig 1970 [Literatur].
- Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel bis Christus, Bd. 3,1, Göttingen 1847 [Geschichte].
- Fabry, H.-J., Art. שׁוֹב, ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1118–1139.1166–1176 [שׁוֹב].
- Fales, F. M., Moving around Babylon: On the Aramean and Chaldean Presence in Southern Mesopotamia, in: E. Cancik-Kirschbaum/M. van Ess/ J. Marzahn (Hg.), Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident, Berlin/Boston 2011, 91–112 [Babylon].
- Fernández Marcos, N./Busto Saiz, J. R., El Texto Antioqueno de la Biblia Griega, Vol. II, 1–2 Reyes (TECC 53), Madrid 1992 [Texto].
- Finkel, I. L., Adad-apla-iddina, Esagil-kīn-apli, and the series SA.GIG, in: F. Leichty/M. de Jong Ellis/P. Gerardi (Hg.), A scientific Humanist (Studies in Memory of A. Sachs), Philadelphia 1988, 143–159 [Adad-apla-iddina].
- Finkelstein, I., The Land of Ephraim Survey 1980–1987 (TA 1988–89), 117–183 [Land].
- , The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link, in: G. Vaughn/A. E. Killebrew (Hg.), Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period (SBL.SS 18), Atlanta, GA 2003, 81–101 [Rise].
- , The Settlement History of Jerusalem in the eighth and seventh Centuries BC, RB 115 (2008), 499–515 [Settlement].
- , Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel”: An Alternative View, ZAW 123 (2011), 348–367 [Saul].
- , Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel (Ancient Near Eastern Monographs 5), Atlanta GA 2013 [Kingdom].
- Finkelstein, I./Sass, B., The West Semitic Alphabet Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA: Archaeological Context, Distribution and Chronology, HeBAI 2 (2013), 149–220 [Alphabet].

- Finkelstein, I./ Silberman, N. A., Keine Posaunen vor Jericho, München 2002 [Posaunen].
- , Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, JSOT 30 (2006), 259–285 [Temple].
- Finkelstein, I./Singer-Avitz, L., The Pottery of Khirbet En-Nahas: a Rejoinder, PEQ 141 (2009), 207–218; [Pottery].
- Fischer, G., Jeremia 1–25 (HThK.AT), Freiburg 2005 [Jeremia 1–25].
- , Jeremia 26–52 (HThK.AT), Freiburg 2005 [Jeremia 26–52].
- Fleischer, G., Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren (BBB 74), Frankfurt/Main 1989 [Menschenverkäufer].
- Fleming, D. E., The Legacy of Israel in Judah's Bible, Cambridge, New York 2012 [Legacy].
- Foster, R. B., Self-Reference of an Akkadian Poet, JAOS 103 (1983), 123–130 [Self-Reference].
- , On Authorship in Akkadian Literature, AION 51 (1991), 17–32 [Authorship].
- , Before the Muses, Bethesda MD 1996 [Muses].
- Fritz, V., Die Stadt im alten Israel, München 1990 [Stadt].
- Gamberoni J., Art. מִקְוֶה, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 1113–1124 [מִקְוֶה].
- Gaß, E., Die Moabiter. Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 38), Wiesbaden 2009 [Moabiter].
- , Hosea zwischen Tradition und Innovation am Beispiel von Hos 2,16f., ZAW 122 (2010), 169–184 [Hosea].
- Geerlings, W., Ins Bergwerk verurteilt – die damnatio ad metalla, Der Anschnitt 35 (1983), 130–136 [Bergwerk].
- , Zum biblischen und historischen Hintergrund der Bergwerke von Fenan in Jordanien, Der Anschnitt 37 (1985), 158–162. [Fenan].
- George, A. R., The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction. Critical Edition and Cuneiform Texts, Vol. I & II, London 2003 [Gilgamesh].
- Gertz, J. Chr., Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos, in: F. Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend (FS R. Mosis), Würzburg 2003, 153–170 [Gerichtsankündigung].
- Gese, H., Komposition bei Amos, in: J. A. Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VT.S 32), Leiden 1981, 74–95 [Amos].
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch (hrg. v. F. Buhl), Göttingen ¹⁷1962, [¹⁷Wörterbuch].
- , Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch (hrg. v. R. Meyer/H. Donner), Berlin ¹⁸2013, [¹⁸Wörterbuch].
- Gisin, W., Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität (BBB 139), Berlin 2002 [Hosea].
- Giveon, R., The Impact of Egypt on Canaan (OBO 20), Fribourg 1978 [Impact].
- GK = Gesenius, W./Kautzsch E./Bergsträsser, G., Hebräische Grammatik, Hildesheim 1983.
- Glueck, N., The Other Side of The Jordan, New Haven CT 1940 [Jordan].

- , The third Season of Excavation at Tell el-Kheleifeh, BASOR 79 (1940), 2–18 [Season].
- Goodblatt, D., “The Israelites who reside in Judah” (Judith 4:1): On the Conflicted Identities of the Hasmonean State, in L. I. Levine/D. P. Schwartz (Hg.), *Jewish Identities in Antiquity* (TSAJ 130), Tübingen 2009, 74–89 [Israelites].
- Gordon, R. P./Cathcart, K. J. (Hg.), *The Targum of the Minor Prophets* (ArBib 14), Edinburgh 1989 [Targum].
- Grabbe, L.L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Valley Forge PA 1995 [Priests].
- Grant, M., *Das heilige Land*, Bergisch Gladbach 1985 [Land].
- Grattan, J. u. a., Analyses of patterns of copper and lead pollution in human skeletons excavated from an ancient mining and smelting centre in the Jordan desert: a reconnaissance study, *Mineralogical Magazine* 69 (2005), 653–666. [Analyses].
- Graupner, A., Art. שׁוֹב, ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1140–1166. [שׁוֹב].
- Greenberg, M., *Ezechiel 21–37* (HThK.AT), Freiburg 2003 [Ezechiel II].
- Greger, G., Beobachtungen zum Begriff גָּר (ger), BN 63 (1992), 30–34 [Beobachtungen].
- Gross, C., Will the real ‘House of Israel’ please stand up, BiTr 58,4 (2007), 161–171 [House].
- Gunneweg, A. H. J., *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen 1965 [Leviten].
- Hadjiev, T. S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393) Berlin 2009 [Composition].
- Haider, P. W., Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr., in: Chr. Ulf (Hg.) *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*, Berlin 1996, 59–115 [Griechen].
- Hallaschka, M., *Haggai und Sacharja. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 411), Berlin 2011 [Haggai].
- Hallo, W. W., From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries, BA 23 (1960) 34–61 [Qarqar].
- Halsall, A. W., Art. Apostrophe, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd.1, Darmstadt 1992, 830–836 [Apostrophé].
- Hanhart, R., *Dodekapropheten 7.1. Sacharja 1–8* (BK.AT XIV/7.1), Neukirchen-Vluyn 1998 [Sacharja].
- Hardmeier, Chr., Gesichtspunkte pragmatischer Erzähltextanalyse, WuD NF 15 (1979), 33–54 [Gesichtspunkte].
- , Zur schriftgestützten Expertentätigkeit Jeremias im Milieu der Jerusalemer Führungseliten (Jeremia 36), in: J. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (FAT 62), Tübingen 2009, 105–149 [Expertentätigkeit].
- Hartenstein, F., JHWH und der „Schreckensglanz“ Assurs (Jesaja 8,6-8), in: ders., *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 1–30 [Schreckensglanz].
- , Tempelgründung als „fremdes Werk“. Beobachtungen zum „Ecksteinwort“ Jesaja 28,16-17, in: ders., *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 31–61 [Tempelgründung].

- , „Wehe, ein Tosen vieler Völker ...“ (Jes 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradition vor dem Hintergrund des jüdisch-assyrischen Kulturkontakts, in: ders., *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 127–174. [Tosen].
- Hauptmann, A./Weisgerber, G./Knauf, E. A., Archäometallurgische und bergbauarchäologische Untersuchungen im Gebiet von Fenan, Wadi Arabah (Jordanien), *Der Anschnitt* 37 (1985), 163–195. [Untersuchungen].
- Hausmann, J., *Israels Rest* (BWANT 124), Stuttgart 1987 [Rest].
- Heeßel, N. P., „Sieben Tafeln aus sieben Städten“. Überlegungen zum Prozess der Serialisierung von Texten in Babylonien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr., in: E. Cancik-Kirschbaum/M. van Ess/ J. Marzahn (Hg.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident*, Berlin/ Boston 2011, 171–195 [Tafeln].
- Hirsch, M., *Die Haftoroth*, Frankfurt/M. 1896 [Haftoroth].
- , *Die zwölf Propheten*, Frankfurt/M. 1900 [Propheten].
- Hirsch, S. R., *Pentateuch. Viertes Teil: Numeri*, Frankfurt/M. 191 [Pentateuch].
- Holladay, W. L., *Jeremiah 1, Hermeneia*, Philadelphia PA 1986 [Jeremiah I].
- , *Jeremiah 2, Hermeneia*, Minneapolis MN 1989 [Jeremiah II].
- Holt, E. Kragelund, *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea* (JSOT.S 194), Sheffield 1995 [Past].
- Hong, S.-H., *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eighth-Century Israel and Judah* (SBL 95), New York 2006, 91–128. [Metaphor].
- , *The Deceptive Pen of Scribes: Judean reworking of the Bethel Tradition as a program for Assuming Israelite Identity*, *Bib.* 92 (2011), 427–441 [Pen].
- , *Once again: The Emergence of "Biblical Israel"*, *ZAW* 125 (2013), 278–288 [Emergence].
- Honigmann, E., *Art. Bit Adini*, *RLA II*, Berlin 1938, 33–34 [Bit Adini].
- Huber, M., *Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich?* (SBB 64), Stuttgart 2010 [Großreich].
- Hübner, U., *Die Ammoniter* (ADPV 16), Wiesbaden 1992 [Ammoniter].
- Janzen, J. G., *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge MA 1973 [Studies].
- Jaruzelska, I., *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel* (*Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seria Socjologia* 25), Poznań 1998, 9–24 [Amos].
- Jeremias, J., *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970 [Kultprophetie].
- , *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1), Göttingen 1983 [Hosea].
- , *Hoseas Einfluß auf das Jeremiabuch – ein traditionsgehistorisches Problem*, in: A. Tångberg *Text and Theology* (FS M. Sæbø), Oslo 1994, 112–134 [Einfluß].
- , *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen 1995 [Amos].

- , Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996 [Hosea und Amos].
- , Die Anfänge des Dodekaprophetens: Hosea und Amos, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 34–54 [Anfänge].
- , Zur Eschatologie des Hoseabuches, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 67–85 [Eschatologie].
- , „Ich bin wie ein Löwe für Ephraim ...“ (Hos 5,14). Aktualität und Allgemeinheit im prophetischen Reden von Gott – am Beispiel von Hos 5,8-14, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 104–121 [Löwe].
- , Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 157–171 [Völkersprüche].
- , Am 8,4-7 — ein Kommentar zu 2,6f., in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 231–243 [Kommentar].
- , Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch, in: ders., Hosea und Amos, (FAT 13), Tübingen 1996, 272–284 [Rolle].
- , Jakob im Amosbuch, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 257–271 [Jakob].
- , Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos, in: ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 244–256 [Heiligtum].
- , Tradition und Redaktion in Micha 3, in: A. Graupner/H. Delkurt/A. B. Ernst (Hg.), Verbindungslinien (FS W. H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 137–151 [Tradition].
- , Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3), Göttingen 2007 [Micha].
- , Das Rätsel der Schriftprophetie, ZAW 125 (2013), 93–117 [Rätsel].
- Jones, B. A., The Formation of the Book of the Twelve (SBL.DS 149), Atlanta GA 1995. [Formation].

- KAI = H. Donner/W. Röllig (Hg.) Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I, Wiesbaden 2002.
- Katzenstein, H. J., The History of Tyre from the beginning of the second millennium B.C.E. until the fall of the neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E., Jerusalem 1973 [History].
- Kb 13 = Strack, H. L. (Hg.), Prophetarum posteriorum Codex Babylonius Petropolitanus, 1876, reprint New York 1971.
- Keefe, A. A., Woman's Body and the Social Body in Hosea (JSOT.SS 338), London 2001 [Woman].
- Kelle, B. E., What's in a name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation, JBL 121 (2002), 639–666 [Name].
- , Hosea 1–3 in Twentieth-Century Scholarship, CuBR 7 (2009) 179–216 [Hosea 1–3].
- , Hosea 4–14 in Twentieth-Century Scholarship, CuBR 8 (2010) 314–375 [Hosea 4–14].

- Kessler, R., Die angeblichen Kornhändler von Amos VIII 4–7, VT 29 (1989), 13–22 [Kornhändler].
- , Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda (VT.S 47), Leiden 1992 [Staat].
- , Micha (HThK.AT), Freiburg 1999 [Micha].
- , Sozialgeschichte des alten Israel, Darmstadt ²2008, [Sozialgeschichte].
- Kiefer, J., Exil und Diaspora (ABIG 19), Leipzig 2005 [Exil].
- Kinet, D., Geschichte Israels, NEB, Würzburg 2001 [Geschichte].
- Kippenberg, H. G., Garizim und Synagoge, Berlin 1971 [Garizim].
- Knauf, E. A., Supplementa Ismaelitica, BN 45 (1988) 73 [Supplementa].
- , Die Umwelt des Alten Testament (NSK.AT 28) Stuttgart 1994 [Umwelt].
- , Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature, in: O. Lipschits/M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake IN 2006, 291–349 [Bethel].
- Knauf-Belleri, E. A., Edom: The Social and Economic History, in: D. V. Edelman (Hg.), You shall not abhor an Edomite for he is your brother. Edom and Seir in History and Tradition (ABSt 3), Atlanta, GA 1995, 93–118 [Edom].
- Knoppers, G. N., Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period, in: O. Lipschits/M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake IN 2006, 265–289 [Question].
- , Jews and Samaritans, New York 2013. [Jews].
- Koch, K., Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 86 (1974), 504–537. [Rolle].
- Kratz, R. G., Israel als Staat und Volk, ZThK 97 (2000), 1–17 [Staat].
- , Israel in the Book of Isaiah, JSOT 31 (2006), 103–128 [Book].
- , Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011 [Prophetenstudien].
- , Die Redaktion der Prophetenbücher, in: ders., Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011, 32–48 [Redaktion].
- , Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, in: ders., Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011, 49–70 [Prophetie].
- , Israel im Jesajabuch, in: ders., Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011, 160–176 [Jesajabuch].
- , Erkenntnis Gottes im Hoseabuch, in: ders., Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011, 287–309 [Erkenntnis].
- , Die Worte des Amos von Tekoa, in: ders., Prophetenstudien (FAT 74), Tübingen 2011, 310–343 [Worte].
- , Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik, ZAW 125 (2013), 635–639 [Rätsel].
- Kuhn, K. G., βαβυλών, in ThWNT Bd. 1, Stuttgart 1933 (ND 1957), 512–514 [βαβυλών].
- Lambert, W. G., Ancestors, Authors and Canonicity, JCS 11 (1957), 1–14.112 [Ancestors].
- , A Catalogue of Texts and Authors, JCS 16 (1962), 59–77 [Catalogue].

- , The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi, *OrNS* 36 (1967), 105–132 [Gula Hymn].
- , Literary Style in First Millenium Mesopotamia, *JAOS* 88 (1968), 123–132 [Style].
- , Babylonian Wisdom Literature, Winona Lake IN 1996, 66–67 [Wisdom].
- Lausberg, H., *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1982 [Elemente].
- Lemaire, A., New Aramaic Ostraca from Idumea and their historical interpretation, in: O. Lipschits/M. Oeming (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake IN 2006, 413–456 [Ostraca].
- Lescow, Th., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7, *ZAW* 84 (1972), 185–186 [Analyse].
- Leuchter, M., Another Look at the Hosea/Malachi Framework in The Twelve, *VT* 64 (2014), 249–265 [Look].
- Levin, Chr., Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia, in: ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin 2003, 217–226 [Anfänge].
- Levy, T. E., Pastoral Nomads and Iron Age Metal Production in Ancient Edom, in: J. Szuchman (Hg.), *Nomads, Tribes, and the State in Ancient Near East* (Oriental Institute Seminars 5) Chicago, IL 2009, 147–177 [Nomads].
- Levy, T. E./Najjar, M., Some Thoughts on Khirbet En-Nahas, Edom, Biblical History and Anthropology – A Response to Israel Finkelstein, *TA* 33 (2006), 3–17 [Thoughts].
- Levy, T. E./Najjar, M./Higham, T., Ancient texts and archaeology revisited – radiocarbon and Biblical dating in the southern Levant, *Antiquity* 84 (2010), 834–847 [Texts].
- Lindner, M./Zangenberg, J., Die ihr Nest zwischen den Sternen bauen, in: J. A. Loader/H. V. Kieweler (Hg.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments. FS G. Sauer* (Wiener Alttestamentliche Studien 1) Frankfurt/M. 1999, 294–295 [Nest].
- Lipiński, E., *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100; Paris 2000) [Arameans].
- , On the Skirts of Canaan in the Iron Age (OLA 153), Leuven 2006 [Skirts].
- Lipschits, O./Gadot, Y./Arubas, B./Oeming, M., Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel, *Near Eastern Archaeology* 74.1 (2011), 1–49 [Palace].
- Lohfink, N., Die Gattung der „Historischen Kurzgeschichte“, *ZAW* 90 (1978), 319–347 [Gattung].
- , Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBA 20), Stuttgart 1995, 65–142 [Bewegung].
- Lundbom, J. R., *Jeremiah 1–20* (AncB 21 A), New York NY 1999 [Jeremiah I].
- , *Jeremiah 21–36* (AncB 21 B), New York NY 2004 [Jeremiah II].
- LXX.D = Karrer, M./Kraus, W. (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart 2009.
- LXX.E = Karrer, M./Kraus, W. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Bd. I und II, Stuttgart 2011.

- Malamat, A., Amos 1,5 in the light of the Tel Barsip Inscriptions, BASOR 129 (1953), 25–26 [Amos].
- Mason, St. (Hg.), Flavius Josephus, Translation and Commentary, Vol. 5, Leiden 2005 [Josephus].
- Mathys, H.-P., *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Fribourg 1994 [Dichter].
- Mayer, W., Politik und Kriegskunst der Assyrier (ALASP 9), Münster 1995 [Politik].
- Mays, J. L., Hosea (OTL), London 1969 [Hosea].
- Mendelsohn, I., Slavery in the Ancient Near East, Westport CT 1949 (reprint 1978) [Slavery].
- Messing, S. D., The Story of the Falashas, New York 1982 [Falashas].
- Metzner, G., Kompositionsgeschichte des Michabuches (EHS.T 635), Frankfurt/M. 1998, [Michabuch].
- Miller, J. M./Hayes, J. H., A History of Ancient Israel and Judah, London 1986 [History].
- Morenz, L. D., Wortwitz – Ideologie – Geschichte: „Israel“ im Horizont Mer-entahs, ZAW 120 (2008), 1–13 [Wortwitz].
- Naumann, Th. Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea (BWANT 131), Stuttgart 1991 [Erben].
- Na’aman, N., When and How did Jerusalem become a Great City. The Rise of Jerusalem as Judah’s Premier City in the eighth-Seventh Centuries B.C.E., BASOR 347, 2007, 21–56 [Jerusalem].
- , Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel”, ZAW 121 (2009), 211–224.335–349 [Saul].
- , The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel, Bib. 91 (2010), 1–23 [Struggle].
- , The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel, TA 41 (2014), 95–125 [Jacob].
- Neef, H.-D., Art. אִפְרַיִם, in: H.-J. Fabry/U. Dahmen (Hg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. I, Stuttgart 2011, 271–274 [אִפְרַיִם].
- Neher, A., Amos. Contribution à l’étude du prophétisme, Paris 1950 [Amos].
- Nicholson, E., Deuteronomy 18.9–22, The Prophets and Scripture, in: J. Day (ed.) Prophecy and the Prophets in Ancient Israel (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 531) New York 2014, 151–171 [Deuteronomy].
- Niditch, S., Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature, Louisville KY 1996 [World].
- Niemann, H. M., Herrschaft, Königtum und Staat (FAT 6), Tübingen 1993 [Herrschaft].
- Nissinen, M., How Prophecy became Literature, SJOT 19 (2005), 153–172 [Prophecy].
- , Comparing Prophetic Sources. Principles and a Test Case, in: J. Day (ed.), Prophecy and the Prophets in Ancient Israel (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 531), New York 2014, 3–24 [Sources].

- Nogalski, J., *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217) Berlin 1993 [Precursors].
- Oded, B., *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979 [Deportations].
- Oshima, T., *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen 2011 [Prayers].
- , *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen 2014 [Poems].
- Park, Sung Jin, *A new Historical Reconstruction of the Fall of Samaria*, Bib. 93 (2012), 98–106 [Reconstruction].
- Paul, S. M., *Amos* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1991 [Amos].
- Page, D., *Poetae melici graeci*, Oxford 1962 (reprinted 2005) [Alkman].
- Perlit, L., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zaphanja* (ATD 25,1), Göttingen 2004 [Nahum].
- Pfeiffer, H., *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* (FRLANT 183), Göttingen 1999 [Heiligtum].
- Pohlmann, K.-F., *Erwägungen zu Problemen alttestamentlicher Prophetenexegese*, in: I. Kottsieper u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern“. FS O. Kaiser (Göttingen 1994) 325–341 [Erwägungen].
- Porten, B., *Archives from Elephantine*, Berkeley CA 1968 [Archives].
- Radine, J., *Urban Change and the Designation “Israel” in the Books of Micah and Hosea*, in: A. Schart/J. Krispenz (Hg.), *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch* (BZAW 428), Berlin 2012, 287–310 [Change].
- Radner, K., *Provinzen C, RLA XI* (Berlin 2006–2008) 42–68. [Provinzen].
- Rahlfs, A., *Septuaginta. Editio minor*, Stuttgart 1935 [Septuaginta].
- Rainey, A. F., *Wine from the Royal Wineyard*, BASOR 245 (1982), 57–62 [Wine].
- Redditt, P. L., *Sacharja 9–14* (IEKAT), Stuttgart 2014 [Sacharja].
- Reimer, H., *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos* (SBS 149), Stuttgart 1992 [Recht].
- Rendtorff, R., *Die „Bundesformel“* (SBS 160), Stuttgart 1995 [Bundesformel].
- Renz, J., *Schrift und Schreibertradition. Eine paläographische Studie zum kulturgeschichtlichen Verhältnis von israelitischem Nordreich und Südreich* (ADPV 23), Wiesbaden 1997 [Schrift].
- , *Die vor- und außerliterarische Texttradition. Ein Beitrag der palästinischen Epigraphik zur Vorgeschichte des Kanons*, in: J. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (FAT 62), Tübingen 2009, 53–81. [Texttradition].
- Renz, J./Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt 1995 [Handbuch].
- Reventlow, H. Graf, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen 1993 [Sacharja].
- Röllig, W., *Aspekte der Archivierung und Kanonisierung von Keilschriftliteratur im 8./7. Jh. v. Chr.*, in: J. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (FAT 62), Tübingen 2009, 35–49 [Aspekte].

- Römer, Th., Entstehungsphasen des „deuteronomistischen Geschichtswerkes“, in: M. Witte/K. Schmid (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), Berlin 2006, 45–70 [Entstehungsphasen]
- Rösler, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios, Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* 50, München 1980 [Dichter].
- Rost, L., *Israel bei den Propheten* (BWANT 71), Stuttgart 1937 [Israel].
- Rothenberg, B., „Ancient copper industries in the western Arabah“, *PEQ* 94 (1962), 21–41 [Copper].
- Rottzoll, D. U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243) Berlin 1996 [Studien].
- Rudnig-Zelt, S., *Hoseastudien, Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches* (FRLANT 213), Göttingen 2006 [Hoseastudien].
- Rudolph, W., *Hosea* (KAT XIII,1), Gütersloh 1966 [Hosea].
- , *Micha-Nahum-Habakuk-Zephania* (KAT XIII,3), Gütersloh 1975 [Micha].
- Ruiz Gonzalez, G., *Comentarios hebreos medievales al libro de Amos*, Madrid 1987 [Comentarios].
- Rüterswörden, U., „Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen“. Zum Abschluss des Amosbuchs, in: P. Mommer/A. Scherer (Hg.), *Geschichte Israels und deuteronomisches Geschichtsdenken*. FS W. Thiel (AOAT 380), Münster 2010, 211–221. [Rosen].
- SAA = Simo Parpola (Hg.), *State Archives of Assyria, The Correspondance of Sargon II, Part I*, Helsinki 1987.
- Schart, A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlin 1998 [Entstehung].
- Schenker, A., *Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon*, in: M. Mor/F. V. Reiterer (Hg.), *Samaritans: Past and Present* (SJ 53), Berlin 2010, 105–121 [Samareitikon].
- , *Älteste Textgeschichte der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg 2004 [Textgeschichte].
- Schipper, B., *Die Erzählung des Wenamun* (OBO 209), Fribourg 2005 [Wenamun].
- Schmid, K., *Hatte Wellhausen Recht? Das Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomismus in den Königebüchern*, in: M. Witte/K. Schmid (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), Berlin 2006, 19–43, [Wellhausen].
- , *Die Anfänge des Jesajabuchs*, in: C. Maier (Hg.), *Congress Volume Munich 2013* (VT.S 163), Leiden 2014, 426–453 [Anfänge].
- Schmidt, E. G., *Hesiod. Sämtliche Werke*, Bremen 1965 [Hesiod].
- Schmidt, L., *Die Amazja-Erzählung (Am 7,10-17) und der historische Amos*, ZAW 119 (2007), 221–235 [Amazja].
- Schmidt, W. H., *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuchs*, ZAW 77 (1965), 168–193 [Amosbuch].

- , Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008 [Jeremia I].
- , Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52 (ATD 21), Göttingen 2013 [Jeremia II].
- Schniedewind, W. M., Jerusalem and the Composition of Biblical Texts, in: A. G. Vaughn/A. E. Killebrews (Hg.), Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period (SBL.SS 18), Leiden 2003, 375–393 [Jerusalem].
- , How the Bible became a Book, Cambridge 2004 [Bible].
- Schoors, A., Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., (BE(S) 5), Stuttgart 1998 [Königreiche].
- Schulte, H., „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ oder: Sollten wir Jes 7,9 anders übersetzen?, in: A. Meinhold/A. Berlejung (Hg.), Der Freund des Menschen (FS Macholz), Neukirchen-Vluyn 2003, 23–31 [Glaubt ihr nicht].
- Schulz, H., Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten, München 1987 [Leviten].
- Schütte, W., Eine originale Stimme aus dem syrisch-ephraimitischen Krieg. Zu Hos 5,8–6,6, ZAW 99 (1987), 406–408 [Stimme].
- , „Säet euch Gerechtigkeit!“. Anliegen und Adressaten der Hoseaschrift (BWANT 179), Stuttgart 2008 [Gerechtigkeit].
- , Eine vormasoretische Textaneignung in der Hoseaschrift?, BN 142 (2009), 33–37 [Textaneignung].
- , Israels Exil in Juda und die Völkerversprüche in Am 1–2, Bib. 92 (2011), 528–553 – *in diesem Band: 25–43* [Völkerversprüche].
- , Wie wurde Juda israelitisert? ZAW 124 (2012) 52–72 – *in diesem Band: 7–24* [Juda].
- , Die Amosschrift als juda-exilische israelitische Komposition, Bib. 93 (2012), 520–542 – *in diesem Band: 44–62* [Amosschrift].
- , David, König Israels. Zum „Prophetenschweigen“ im Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZ 57 (2013), 97–110 [David].
- , Die Entstehung der juda-exilischen Hoseaschrift, Bib. 95 (2014), 198–223 – *in diesem Band: 63–83* [Hoseaschrift].
- , Die Exegese der griechischen Textgraphik und der Kodex Venetus, in: M. Meiser/M. Sigismund (Hg.), Die Septuaginta – Orte und Intentionen. Internationale Fachtagung Wuppertal 2014 (WUNT), Tübingen 2016, 429–436 [Exegese].
- , Die Interpunktion der Septuagintahandschriften, RB 121 (2014), 574–590 [Interpunktion].
- Seebaß, H., Art. Levi/Leviten, in: TRE 21 (1991), 36–40 [Levi].
- Seidel, H., Die Trägergruppen alttestamentlicher Überlieferung, in: H. M. Niemann/M. Augustin/W. H. Schmidt (Hg.), Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. FS Kl.-D. Schunck (BEAT 37), Frankfurt/M. 1994, 375–386 [Trägergruppen].
- Seiffert, B., Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch, (FRLANT 166), Göttingen 1996 [Reden].
- Seybold, K., Nahum, Habakuk, Zephania (ZBK 24,2), Zürich 1991 [Nahum].
- Sellin, E., Das Zwölfprophetenbuch. Erste Hälfte Hosea – Micha, Leipzig ^{2,3}1929, [Zwölfprophetenbuch].

- Shaw, Ch. S., *The Speeches of Micah* (JSOT.SS 145), Sheffield 1993, [Micah].
- Shehata, D., Selbstbewusste Dichter der Hammurabi-Dynastie, in: D. Shehata/F. Weiershäuser/K. V. Zand (Hg.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zur Literatur und Geschichte des Alten Orients* (FS B. Groneberg). Leiden 2010, 197–224 [Dichter].
- Simain-Yofre, H., Art. מִיכָה, ThWAT IV (1984), 818–826 [מיכה].
- Snell, B., Die Auffassung des Menschen bei Homer, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen ⁵1980, 13–29 [Auffassung].
- , Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen ⁵1980, 56–81 [Persönlichkeit].
- Sommer, M., *Die Phönizier* (KTA 454), Stuttgart 2005 [Phönizier].
- Stade, B., Bemerkungen über das Buch Micha, ZAW 1 (1881), 161–172 [Bemerkungen].
- Stavrakopoulou, F., *King Manasseh and Child Sacrifice* (BZAW 338), Berlin 2004 [Manasseh].
- Stein, E., Probleme der Entwicklung vom Sänger zum Autor, in: W. Kullmann/M. Reichel (Hg.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen* (ScriptOralia 30), Tübingen 1990, 265–270 [Probleme].
- , *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur* (ScriptOralia 17), Tübingen 1990 [Autorbewußtsein].
- Steins, G., *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch* (SBS 221), Stuttgart 2010 [Gericht].
- Strange, J., Joram, King of Israel and Juda, VT 25 (1975), 191–201 [Joram].
- Strydom, J. G., Micah of Samaria: Amos's and Hosea's forgotten partner, OTE 6 (1993), 19–32 [Micah].
- TADAE = B. Porten/A. Yardeni (Hg.), *Textbuch of Aramaic documents from Ancient Egypt*, Winona Lake IN 1986–1999.
- Tadmor, H., Philistia under Assyrian Rule, BA 29 (1966), 86–102 [Philistia].
- , *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem 1994 [Inscriptions].
- Tai, N. H. F., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9–14* (CThM 17), Stuttgart 1996 [Prophetie].
- Tappy, R., *The Archaeology of Israelite Samaria*, Bd. II, (HSS 50) Winona Lake IN 2001 [Samaria].
- Taylor, J. B., *Ezechiel* (TOTC), Leicester 1979 [Ezechiel].
- Tcherikover V. A./Fuks, A., *Corpus Papyrorum Judaicum* (CPJ), Cambridge 1957–64 [Corpus].
- Tebes, J. M., Iron Age “Negevite” Pottery: A Reassessment, *Antiguo Oriente* 4 (2006), 95–117 [Iron Age].
- , “A Land whose Stones are iron, and out of whose Hills you can dig Copper”: The Exploitation and Circulation in the Iron Age Negev and Edom, *Davar Logos* 6 (2007), 84–86 [Land].
- , *Pottery Makers and Premodern Exchange in the Fringes of Egypt: An Approximation to the Distribution of Iron Age Midianite Pottery*, *Buried History* 43 (2007), 11–26 [Pottery].

- Timm, S., Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht, in: C. Bender/M. Pietsch (Hg.), „Gott kommt aus Teman“. Kleine Schriften zur Geschichte Israels und Syrien-Palästinas, Münster 2004, 109–110 [Eroberung].
- Treu, M., Archilochos, München 1959 [Archilochos].
- , Alkaios, Göttingen ²1963 [Alkaios].
- Trotter, J. M., Reading Hosea in Achaemenid Yehud (JSOTSS 328), Sheffield 2001 [Hosea].
- Tsevat, M., Art. ירושלם, ThWAT III, 1982, 930–939 [ירושלם].
- TUAT = O. Kaiser u. a. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982ff.
- Uehlinger, Chr., Die Frau im Efa (Sach 5,5-11), BiKi 49 (1994), 93–103 [Frau].
- Ussishkin, D., Excavations at Tel Lachish 1978–1983, TA 10 (1983), 147–154 [Excavations].
- Utzschneider, H., Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie, BN 41 (1988), 76–101 [Amazjaerzählung].
- van der Steen, E./Bienkowski, P., How old is the Kingdom of Edom? A Review of new Evidence and recent Discussion, Antiquo Oriente 4 (2006), 11–20 [Kingdom].
- van der Toorn, K., Anat-Yahu, some other Deities, and the Jews of Elephantine, Numen 39 (1992), 80–101 [Anat-Yahu].
- van der Woude, A. S., Deutero-Micha: Ein Prophet aus Nord-Israel?, NTT 25 (1971), 365–378 [Deutero-Micha].
- van Keulen, P. S. F., Two Versions of the Solomon Narrative (VT.S 104), Leiden 2005 [Versions].
- Vawter, B., Were the prophets nābî's?, Bib. 66 (1985), 206–219 [Prophets].
- Vera Chamaza, G. W., Die Rolle Moabs in der neuassyrischen Expansionspolitik (AOAT 321), Münster 2005, 127–132 [Moab].
- Vielhauer, R., Das Werden des Buches Hosea (BZAW 349), Berlin 2007 [Hosea].
- Vieweger, D., Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel (BEATAJ 26), Frankfurt/M. 1993 [Beziehungen].
- Vogels, W., Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Amos IX 7, VT 22 (1972), 223–239 [Invitation].
- Voigt, Sappho und Alkaeus. Fragmenta, Amsterdam 1971 [Alkaeus].
- Wahrig, G., Deutsches Wörterbuch, Gütersloh 1991 [Trift].
- Waltke, B. K./O'Connor, M., Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, IN 1990 [Syntax].
- Wanke, G., Jeremia. Teilband 2: Jeremia 21–52 (ZBK), Zürich 2003 [Jeremia II].
- Waschke, E.-J., Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1-4) – Eine Nachinterpretation, ZAW 106 (1994), 434–445 [Vision].
- Weber, B., Zur Datierung des Asaph-Psalmen 74 und 79, Bib. 81 (2000), 521–532 [Datierung].

- , Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten, ThZ 56 (2000), 207–209 [Psalm 78].
- , Psalm 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen, BN 103 (2000), 64–84 [Psalm 83].
- , Der Asaph-Psalter – eine Skizze, in: B. Huwiler/H.-P. Mathys/B. Weber, Prophetie und Psalmen. (FS Seybold), (AOAT 280), Münster 2001, 117–141 [Asaph-Psalter].
- , Psalm 78 als „Mitte“ des Psalters? – ein Versuch, Bib. 88 (2007), 305–325 [Mitte].
- , Asaf – ein Name, seine Träger und ihre Bedeutung in biblischen Zeiten, in: M. Witte/J. F. Diehl (Hg.), Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit (FAT 38), Tübingen, 2009, 235–259 [Name].
- , „Asaf“ und „Jesaja“. Eine komparatistische Studie zur These von Tempelsängern als für Jesaja 40–66 verantwortlichem Trägerkreis, OTE 22 (2009), 456–487 [Jesaja].
- , Gottesrede in „Asaph-Texten“, in: OTE 25 (2012), 737–760 [Gottesrede].
- , Asaph im Psalter und in der Chronik, Erwägungen zu „Schnittstellen“, Trägerkreisen und Redaktionsprozessen, in: F. Hartenstein/Th. Willi (Hg.), Psalmen und Chronik, (FAT) Tübingen, 2015, (im Druck) [Chronik].
- Weber, C. W., Sklaverei im Altertum, Düsseldorf 1981 [Sklaverei].
- Weider, A., Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung (FzB 71), Würzburg 1993 [Ehemetaphorik].
- Weingart, K., Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? (FAT 2. Reihe 68), Tübingen 2014 [Stämmevolk].
- , Juda als Sachwalter Israels. Geschichtstheologie nach dem Ende des Nordreiches in Hos 13 und Ps 78, ZAW 127 (2015), 440–458 [Juda].
- Weippert, M., Edom und Israel, in: TRE 9, Berlin 1982, 291–299 [Edom].
- , Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10) Göttingen 2010 [Textbuch].
- , Nachwort, in: ders., Götterwort in Menschenmund, Göttingen 2014, 227–245 [Nachwort].
- Weisgerber, G., The mineral wealth of ancient Arabia and its use, Arabian Archaeology and Epigraphy 17 (2006), 14–17. [Wealth].
- Weissflog, K., „Zeichen und Sinnbilder“. Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (ABG 36), Leipzig 2011 [Zeichen].
- Wellhausen, J., Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten (Skizzen und Vorarbeiten, 5. Heft), Berlin 1893 [Propheten].
- Wilcke, Cl., Wer schrieb und las in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literarität im Alten Zweistromland (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Sitzungsbericht Jg. 2000, Heft 6) München 2000 [Babylonien].
- Wildberger, H., Jesaja 1–12 (BK.AT X,1), Neukirchen-Vluyn 1972 [Jesaja].
- Willi-Plein, I., Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK), Zürich 2007 [Sacharja].

- Wirbelauer, E., Eine Frage der Telekommunikation? Die Griechen und ihre Schrift im 9.–7. Jahrhundert v. Chr., in: R. Rollinger/Chr. Ulf (Hg.), *Interne Entwicklungen – externe Impulse*, Berlin 2004, 187–206 [Schrift].
- WHJP = *World History of the Jewish People*, Bd. IV,1, Jerusalem 1979.
- Wöhrle, J., *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin 2006 [Sammlungen].
- Wolff, Chr., *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin 1976 [Jeremia].
- Wolff, H. W., *Dodekapropheten 1. Hosea* (BK.AT XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1961 [Hosea].
- , „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1973, 182–205 [Wissen].
- , *Dodekapropheten 2 Joel und Amos* (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969 [Amos].
- , *Dodekapropheten 4. Micha* (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982 [Micha].
- Yee, G. A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea* (SBL.DS 102), Atlanta, GA 1987 [Composition].
- Yeivin, Y., *Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization*, Vol. IV, Jerusalem 1973 [Geniza].
- Zapff, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten* (BZAW 256), Berlin 1997 [Studien].
- Zenger, E., „Durch Menschen zog ich sie ...“ (Hos 11,4), in: L. Ruppert/P. Weimar/E. Zenger (Hg.), *Künder des Wortes. FS J. Schreiner*, Würzburg 1982 [Menschen].
- Zenger E. u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008 [Einleitung].
- Zgoll, A., *Der Rechtsfall der En-ḥedu-Ana im Lied nin-me-šara* (AOAT 246), Münster 1997 [Rechtsfall].
- , *Nin-me-šara – Mythen als argumentative Waffen in einem rituellen Lied der Hohepriesterin En-ḥedu-Ana*, in: TUAT.NF VIII, München 2014, 55–67 [Nin-me-šara].
- Ziegler, J., *Duodecim Prophetæ (Septuaginta XIII)*, Göttingen 1943 [Prophetæ].
- Zimmerli, W., *Ezechiel* (BK XIII), Neukirchen-Vluyn 1979 [Ezechiel].
- Zobel, H.-J., Art. *ישראל*, ThWAT III, Stuttgart 1982, 986–1012 [ישראל].
- Zwickel, W., Überlegungen zur wirtschaftlichen Situation und historischen Funktion von Kuntillet ‘Ağrūd, ZDPV 116 (2000), 139–142 [Überlegungen].

Stellenregister

Kursiv gesetzte Seitenzahlen verweisen nur auf Angaben in den Fußnoten.

Gen		Jos	
4,22	36	3,10	18, 177
25,22	73	11,21	89
25,19-34	216	20,7	89
28,11-22	73	21	162
28,15	73	21,11	89
29,35	208	21,18	94, 163
32,29	208		
34,25	162	Ri	
35,6-15	73	5	170
35,7.9-15	74	5,30	34
35,23	188	17,7	161
48,16	109		
49,5-7	162	1Sam	
		1-2	161
Ex		12,22	202
2,1-2	163	20,15	59
6,7	202	28,3-25	159
15,7	59		
21,9	90, 151	2Sam	
32,26-29	161	1,18	16
		2,4-11	174
Lev		2,4	166, 170
26,12	202	2,10-11	174
		3,1.6	59
Num		5,1-5	166, 170, 174
16,1	177	5,4-5	174
18,2	163	7,23	202
		20,5	90, 151
Dtn			
4,20	202	1Kön	
6,4-5.6-9	79	5,23	105
7,6	202	12	190
7,7	54	12,20	59
13,3.6	103	12,23-24	16
14,2	202	18,36	209
18,6	161		
18,9-21	230	2Kön	
18,18	230	13,23	60
18,22	230	15,25	27
26,18	202	15,29	27
28,9	202	15,37	27
33,9	161	16,6	27
33,10	162	16,7	157

17-18	42	32	110
17	231	32,19	16
17,4	32	33,8	60
17,13-15	234	34,3-7	9
17,21	59	34,7	205
17,23	60	34,9	106, 107
17,32-33	10, 93	34,9.21	60
17,34	209	36,20	107
18-19	59, 110	36,21	182
18,8	97	36,22	191, 201
18,18.26.37	162	39,9	107
19,31	106		
20,21	13	Esr	
21,3.13	91	1,1	201
21,6	159	1,3	16
21,10-16.20	172	4,24	16
21,19	13, 159	5,2.16	16
22-23	9	6,17	162
22,8-14	9	6,18	16
23,4-9	9	6,22	63
23,5	225	7,10	16
23,11	157	9,14	107
23,15	9		
23,24	159	Neh	
24,3-4	172	2,16	107
24,12-16	109	4,8.13	107
25	231	6,5-9	110
25,11	107	6,7	229
25,27-30	224	7,71	107, 108
		8,7	162
1Chr		Tob	
5,1	188	1,1-2	60, 63
6,39-66	162		
9,1-3	182, 201	1Makk	
11,1-9	174	3,41	215
16,13	209		
25,1	99, 163	2Makk	
29,18	209	8,10	215
29,27	174		
2Chr		Hi	
10,19-12,1	172	15,14	90, 132
11,3	193	25,4	90, 132
11,13.16	193	28,4	35, 36
21,2	14, 85		
21,4	85	Ps	
21,11	89	42,3	18, 42, 151, 177
27,4	89	47,5	212
28,19.27	14, 85	51,6	90, 132
30,1	13	69,10	181
30,6-9	60	71,22	181
30,6	209	72,14	181
30,25	205	73,1.13.18	68

73,13	90, 132	7,17	187
78	42	7,18-25	153, 156
78,41	181	7,18	155
78,67.72	41	8,1-4	133, 153, 154
83	40-41, 168	8,5-15	154, 156, 157
84,3	18, 42, 151, 177	8,5-8	153, 156
89,19	181	8,6	155, 156
103,4	109	8,8	156, 209, 216
106,10	109	8,11	133, 156
107,2	109	8,12	135, 153, 156, 158, 237
119,9	90, 132	8,13	135, 153, 156, 158
Spr		8,14	126, 155, 179, 180
20,9	90, 132	8,16-18	135, 153
25,1	13, 159	8,16	158
Jesus Sirach		8,17	132, 154, 179, 180, 213, 239
48,24	234	8,18	154, 179, 187, 188, 198
49,7.10	234	8,19-23	158, 159
Jes		8,19	135, 153, 159, 237
1,1	135, 145, 155, 240	9,7-10,4	142
1,3	179, 180, 188	9,7	179, 187
1,16	90, 132	9,8	179, 187
2,1-5	110	9,10-11	27
2,1	125, 135, 155, 240	9,11.13	187
2,5.6	213	9,14-15	156
2,7-8	110	9,14	140
3,2	140	9,20	179, 187
5,3.7	142, 155, 179, 180, 202	10,19	226
5,8-30	110, 142	10,20-22	180, 225
5,8-25	142	10,20	179
5,17	105	11,1-10	180
5,26-29	81	11,1	126
5,26	180	11,11-16	168, 180, 191, 209, 210, 222
6-8	126, 153, 237	11,11	225, 226
6,1-8,18	133	11,12	110, 180, 188, 189
6	135	11,13	188, 189, 190
6,9-10	156	11,14	26, 27, 180
7,1.9	84, 126, 127, 133, 134, 135, 153, 154, 158, 177, 239	11,16	225, 226
7,1-3	154	13,1	125, 240
7,1	27, 126, 179, 187	13-23	126
7,2	156, 157, 187	14,22	225, 226
7,3	180, 225	14,33	219
7,4-5	27	15,5	133
7,5	187	15,9	219
7,6	212, 215	16,11	133
7,8-9	27, 187	16,14	225, 226
7,9	134, 135, 144, 153, 156, 157, 158, 237	17,3	180, 187, 225, 226
7,13	59	17,6	219
		18,1	126
		18,4	133

19,15	215	Jer	
20,1-6	126, 127, 134, 155	1-25	191
20,6	126, 134	1,1	94, 163, 229
21,2.4.6	133	1,5	128, 140, 228
21,9	102	1,7.9	133
21,10.11	133	1,11	133, 198
21,16	133	1,12	133
21,17	225, 226	1,13	133, 198
22,1-14	133	1,14	133, 195
22,4	133	1,15	195
22,6	28	1,18	195
22,15-25	133, 142	2,1-4	195
22,21	155	2,1	200
22,22	59	2,4.31	200
23	32	2,7	205
24,24	195	2,15	182, 201
26,11	181	3,6-15	21, 200
28,1-6	179, 180	3,9	195
28,1.3	187	3,12	21, 198
28,5	225, 226	3,14	201
28,7	140, 156	3,16	195
28,11.14	156	3,17-18	223
28,22	133	3,18	84, 21, 198, 199, 200
29,13-14	156, 164	3,19	205
30,1	126	3,21	199, 200
31,4	133	4-6	237
34,8	218	4,1	199, 200, 237
36-39	127, 134	4,3	202
36-37	110	4,4	195, 200, 202
37,2	127	4,5	195, 237
37,12	219	4,7	182, 201
38,1	127	4,9	231
38,10	224	4,15	188
39,3	127	4,16	195
40-66	208	4,20.27	195
40,9	16, 208, 209	4,29	182, 201
40,27	179, 208	5,1	237
41,8.14	179, 208	5,10	212, 237
43,15	24	5,11	199, 232
44,5	179	5,15-17	195
44,26	16, 208, 209	5,15	200
45,4	179	5,20	195, 237
46,3	106, 219, 221	5,31	237
48,1	16, 22, 84, 179, 180, 208, 209, 213	6,9	106, 180, 198, 199, 200, 219, 237
49,6	175	6,16.17.20	237
52,7	212	6,22	198
56,12	223	6,30	237
58,6-7	113	7,2	232
63,16	209	7,12.14	174
63,17	175, 215	7,15	188, 193, 198
65,9	16, 209	7,17.34	195
65,10	19	7,18	23, 80

7,23	202, 232	26,6	195
7,30	16, 199, 218	26,17	239
8,3	201, 219	26,18	142, 203, 229, 233
9,10	195	26,20	138, 195, 229
10,1	199	26,24	9
10,16	201, 205, 215	27-29	237
10,22	198	27,2	133
11,2-5	202	27,3	26, 32, 33, 217
11,2	195, 202, 232	27,16	238
11,4	202, 232	27,17	239
11,6	195	27,19	224
11,9	195, 202, 233	28,4	109
11,10	199, 232, 233	28,9	228, 230
11,13	195	29,1	224
11,17	84, 199, 232	29,2	202
11,23	106, 219	29,3	9
12,7-9	205	29,10	224
12,12.15	205	29,14	224
12,14	21	29,23	195, 198, 216
13,1	133, 202	30-31	189, 191
13,9	212	30,3.4	189, 195
13,11	84, 199, 202, 232	30,8	212
14,2	215, 215	30,17	201
14,15	195	30,22	202, 232
15,9	201, 219	31,1	202, 232
16,3.6	195	31,2-5	189
16,14-15	199	31,4	189
16,15	198	31,6	188, 201
16,18	199, 205	31,7	106, 180, 188, 198, 219
17,4	205	31,8	21, 188, 198, 219
17,19	133	31,9	188, 189
17,24	195	31,10-14	189
17,25	195, 202	31,11	109
18,6	21	31,12	201
18,11	202	31,15-17	189
18,13	189	31,18-20	189
20,1	229	31,18.20	188
20,6	229	31,21	189
21,12	59	31,23	189, 195
22,24-27	110	31,24	189
22,30	195	31,27	84, 189, 199, 210
23,3	220, 224	31,31	84, 189, 199, 210, 232
23,5	110	31,33	202
23,6	21, 110	32,1-15	198
23,7	199	32,1-3	127
23,8	21, 198	32,12	143
24,1	202	32,15.41	195
24,7	202, 232	32,16-33,26	198
24,8	11, 195, 201, 219	32,30.32	16, 198, 199, 218, 232
25,9	201	32,32	21, 202, 232
25,22	32		
26-45	191		
26,10	202		

32,34	199	50,11	205
32,37-38	232	50,17	110, 180, 198
33,1	127	50,19	188, 201, 205, 215
33,7	21, 60, 182, 198	50,33	210, 222, 223
33,14	84, 199	51,59	128, 228
33,24	21	52	224
34,1	127	52,15	224
34,19	202	52,31-34	224
36	160		
36,2	21, 195	Ez	
36,3	21, 234	1-36	208
36,4	235	1,1-2	224
36,11-12.35	9	1,3	134
37,1	195	2,3	206
38,19	143	2,5	128, 228
39-43	76	3,16	133
39,1-10	224	4	199, 204
39,9	224	4,4	15, 84, 175, 198, 206
39,10	195	4,5	15, 175
39,14	9	4,6	15, 84, 175, 198, 204, 206
40-44	106, 201, 220, 221	5,10	200, 219, 220
40,1-41,3	9	6,1	133
40,5	195	6,2-3	89
40,11	143	7,1	133
40,12	143, 195	7,2	205
40,14	26	8	199, 204
40,15-44,28	180	8,1	15, 84, 198, 204, 206, 209, 232
41,3	143	8,6.17	232
41,9	174	8,10-11	15, 159
41,10.15	26	8,11-12	175, 204
42-44	223	8,17	15, 175, 204
42,2	128, 228	9,8	106, 200, 219
42,7	180	9,9	204, 206
42,15-17	182, 201	11,4	140
43,6	128, 228	11,13	106, 200, 219
44,1	11, 143	11,14	232, 233
44,2.6.17	195	11,15-17	219
44,7-14	180	11,17	205, 232, 233
44,12	219	11,20	202, 204, 232
44,14	219	12,19	205
44,15-23	80	12,22	205
44,19	23	12,23	216
44,24-30	180	12,27	140
45,1	128, 228	13,9	205
46,6	198	14,1	15, 84, 198, 204, 206, 232
47,4.5	106	14,11	202, 204, 232
49,17	102	16	200
49,34	195	16,44-46	200
50-51	102	18,3	216
50,4.33	16, 198, 199, 209, 218, 233	20,1	84, 198, 204, 206
50,5.28	201		
50,9	198		

20,42	205, 233	1-3	92
21,3.8.12	204, 205	1-2	69, 72, 77-79
21,7	205	1	61
21,25	204, 204, 231	1,1-4,3	22, 39, 95, 176
21,26	231	1,1	95, 124, 135, 145,
23	21, 200, 204		147, 152
23,2-4	200	1,1-2	125, 238
23,36	133	1,2-2,3	17-23, 58, 77, 79,
24,1	224		125, 127, 133, 134,
24,20-24	128		135-136, 149, 152,
25,3	205, 233		154, 191
25,6	205	1,2-3,5	147
25,17	204, 205, 206	1,2	92
27,17	15	1,5-7	39
28,2.21	32	1,6-7	59, 155, 231
28,25	205, 233	1,6	52
32,29	102	1,8-2,1	53
33,33	128, 228	1,9	68, 72, 126, 135, 177
34,18	224	2,1-3	151, 176, 177, 202
35,5.15	217	2,1-2	51, 68, 176
35,10	15, 217	2,1	39, 42, 68, 72, 92, 179
35,15	102	2,2	16, 17, 42, 58, 79, 231
36,1.4	89	2,3	68, 72, 126, 135, 177
36,24.28	232	2,4-25	79, 81, 149
36,28	202, 204	2,4-17	78
37,15-28	15, 21	2,4	177
37,15-22	183, 184, 190-191,	2,6-7	92
	207-208, 209, 226	2,8	69
37,15	205	2,14	92
37,16	175, 192, 193, 204,	2,15	61, 148
	206, 218, 232	2,17	78, 176
37,17	232	2,18-22	78
37,19	175, 193, 204, 206	2,18	61, 69, 148
37,21	232	2,20	68
37,23	202, 204	2,23-25	78
37,27	202, 204, 232	2,23	61, 148
38-39	208	3	23, 65, 66, 79-80, 81,
40-48	191, 207, 208		82, 94, 128, 133, 135, 225
40,2	205, 208	3,1	17, 23, 51, 68, 176
47-48	175	3,3	23, 92
48	183	3,4-5	17, 51, 68, 176
48,5.6	190	3,4	68, 79
48,7.8	204, 206	3,5	19, 24, 42, 58
48,18	205	4,1-5,7	65
48,23	224	4,1-3	68, 151, 177
48,22	204, 206	4,1	17, 51, 68, 95, 176
48,31	204	4,3	68
		4,4-14,10	22, 23, 68, 95,
Dan			147, 149, 151, 175
5,3	16	4,4-10,15	17, 69, 70-73, 80,
			82, 148, 162, 236,
Hos			238
1-14	63-83	4,4-6.17	67, 83, 91, 129, 236

4,4	67, 68	8,5-6	187
4,5-6	67	8,5	67, 83, 91, 129, 148,
4,5	14, 68, 140, 141,		192, 236
	176, 179, 194, 230, 231	8,8.10	67
4,6	37, 53, 72, 236	8,9.11	186
4,8	53, 72	8,11-13	150
4,10-15.18	92	8,12	149
4,10	150	8,13	67, 71, 75
4,12	53, 72	8,14	14, 37, 69, 142
4,13-14	67, 148	9,1	92
4,13	236	9,3	11, 19, 71, 75, 186
4,14	236	9,5	67, 148, 237
4,15	14, 69, 142	9,7-8	230
4,16	67	9,8	128, 129, 130, 137,
4,17	18, 69, 77, 92, 129,		140, 186, 230
	148, 149, 161, 186,	9,10	69
	236, 238	9,11	42, 186
5,1	52, 88	9,13	186
5,3-7	175	9,17	128, 129, 130, 137,
5,3	67, 92, 186		230
5,4	71	10,1	53, 212
5,5	14, 54, 68, 71, 140,	10,2.3	67
	141, 176, 186, 179, 194,	10,5	28, 225
	212	10,6	186
5,7	67	10,7	21
5,8-8,13	65	10,9	69
5,8-6,6	68, 69, 70, 84, 175,	10,11	14, 22, 68, 141, 176,
	176		186, 179, 194
5,9	162, 175, 176, 186	10,12-15	67, 91
5,10-14	186	10,12-13	67, 148, 236, 236
5,10-11	231	10,12	73, 75
5,12	71, 73	10,13-14	67, 83, 91, 104,
5,13	67, 148		129, 148, 236
5,14	39, 71, 73, 92, 155	10,14	27, 162
5,15	18, 75	10,15	67, 73, 236
6,5	140, 230	11	74-76, 92, 149
6,10	52, 92, 129, 141, 176,	11,1-6.7-11	18
	186	11,2	92
6,11	14, 53, 68, 73, 140,	11,3	186
	141, 176, 179, 194	11,7	53, 72, 77, 94
7,1	186, 187	11,8-9	81, 82
7,2	67	11,8	186
7,3	147	11,9	77
7,5-7	70	11,10	14, 69, 142
7,5	129	11,11	50, 67, 148
7,8	186	12,1-14,1	17, 67, 68, 69,
7,10	54, 71, 212		73-76, 81, 82,
7,11	11, 186		148, 162, 187
8,1	67, 83, 91, 129, 148,	12,1	14, 22, 50, 52, 68,
	236		141, 176, 179, 186,
8,2	53		187, 194
8,3	148, 192	12,2	155
8,4	92	12,3-15	54

12,3	67, 73	4,19	218
12,3	14, 22, 50, 68, 141, 176, 179, 194	4,20	16, 21, 212, 215
12,4-5	73	Am	
12,5	74	1-9	44-62
12,6	57, 69, 73	1-2	92, 168
12,7	67, 73, 74, 75, 91	1,1	95, 124, 135, 140, 141, 147, 151, 229, 240
12,9	68, 73		
12,10	67, 91, 103, 149	1,2	37, 39, 42, 50, 57, 141, 178, 194, 231
12,11	140, 230	1,3-2,16	25-43, 49-51
12,14	140, 163, 186, 230	1,3-2,5	92
12,15	73	1,3-2,3	60
13,1	175, 186, 216	1,3-5	27-29
13,2	92	1,5	47
13,4-5.9-11	67, 83, 91	1,6-8	29-30
13,4	103, 149	1,8	47, 106, 200
13,7-8	73	1,9-10	31-32
13,10	70, 186	1,9	29, 38
13,11	147	11,11-12	32-34, 47, 218
13,12	186, 187	1,11	29
13,14	109	1,13-15	26
14	17, 22, 68, 69, 74	2,1-3	26
14,1	21, 67, 73, 186, 187	2,4-5	37-38, 50, 194
14,2-10	50, 67, 69, 76-77, 81, 92, 130, 149, 238	2,4	14, 34, 38, 85, 178, 180
14,2	83	2,6-16	38-40, 46, 55, 58, 84, 151, 231
14,3	238	2,6-8	50
14,5	77, 81, 82, 94	2,6-7	55, 56, 98
14,6-9	42	2,6	14, 47, 53, 85, 92, 178, 180
14,9-10	79, 91	2,10-13	95
14,9	18, 69, 77, 92, 129, 130, 132, 149, 150, 161, 186, 238	2,10	38, 58
14,10	162	2,11-12	231
Joel		2,11	47, 55, 58, 141
1,2	214	2,12	50
1,4	224	2,13-16	50, 98
1,6	214	3-6	51-52, 56
2,18.23	214	3,1-8,3	58
2,26-27	214, 215	3,1	55, 57, 58, 141, 151
3,1	229	3,2	46, 54
3,5	214, 215	3,8	228, 229, 231
4,1-3	214	3,14	14, 53, 85
4,1	60	3,15	57
4,2	214, 215	4,3	53
4,4-8	215	4,5	55, 141, 151
4,6	16, 32, 210, 218	4,12	53
4,8	16, 218	4,13	39, 57, 92
4,16	16, 215	5-6	39, 52
4,17	215	5,1-20	55
4,18-21	215	5,2	189

5,8-9	57	18-21	226
6,1	37, 39, 42, 50, 141, 178, 194, 231	18-20	192, 216, 218, 222
6,2	29	18	193, 216
6,5	64	19-20	168
6,7	53	19	192, 193
6,9-16	56	20	216
7,1-9,4	134	Jona	
7,1-9	54, 128	1,1	63
7,2.5	58	Mi	
7,8.15	52, 72, 95	1-3	14, 15, 51
7,9	52, 53	1,1	86, 92, 95, 124, 135, 145, 147, 151, 152, 240
7,10-17	17, 40, 50, 52-53, 127, 134, 154	1,2-7,7	84-99, 100-113, 130, 150, 151
7,10	98, 141	1,2-9	91, 92, 93, 94
7,12	141, 228, 240	1,2-7	14, 88
7,14	140, 240	1,2	88, 89, 90, 91, 109, 130, 131, 149, 150, 151, 178, 236
7,15	152, 163, 231	1,2-3	238
7,17	53	1,5-7	150
8,1-9,4	128	1,5	13, 14, 39, 84, 85, 92, 178, 179, 194, 231
8-9	61	1,6-8	93
8,1-3	54	1,7	39, 92
8,2	52, 72, 95, 234, 235	1,8-9	131
8,4-9,10	151	1,9	13, 53, 72, 84, 85, 91, 101, 131, 150, 152
8,4-9,6	57	1,10-3,12	150
8,4-13	180	1,10-16	89, 131
8,4-6	94	1,10-15	84
8,4	53	1,10.11	88, 89, 91, 130, 131, 149, 150, 236
8,7-13	94	1,13-15	85
8,7	54, 212	1,13	12, 14, 39, 85, 92, 178
8,11-9,15	44, 56	1,14	14, 85
9,5-6	44, 56-57	1,15	85
9,7-15	44, 46, 56, 58-61, 79, 92	2-3	13, 39, 51, 96-98, 130, 131
9,7	44, 45, 46, 51, 235	2,1-11	110
9,8-9	54	2,3-4	86
9,8	154	2,3	86, 148
9,10	72, 95	2,4-7	98, 239
9,11-15	168, 178, 194	2,4-6	97
9,11	50	2,4	13, 53, 91, 131, 150, 178
9,12	92	2,5	97
9,14	72, 95, 179	2,6	178
Ob		2,7-10	86
3-4	33	2,7	13, 86, 141, 154
9	33		
10-12	102, 217		
10	216, 218		
12	216, 218		
14	216		
15-21	192		
16	216		
17	216, 222		

2,8.9	13, 53, 91, 98, 131,	5,4-7	101
	150	5,4-5	136, 172
2,8	97	5,6-13	88
2,10	97	5,6-7	106, 107, 109, 112
2,11	40, 86, 140, 156	5,8	101
2,12-13	104-106, 111, 112,	5,9-14	101
	222, 240	5,9-13	109, 110
2,12	107, 109, 220	5,14	88, 89, 103, 109, 111
2,13	106, 108	6,1-7,7	89, 91, 93, 94, 95, 98,
3,1	13, 58, 86, 87, 98,		113, 131, 149, 150
	178, 213, 231	6,1	89, 91, 130, 131,
3,3	13, 53, 91, 131, 150		148, 150, 236
3,4-5	87	6,3.5	53, 72, 91, 101, 131,
3,4	88		150, 152
3,5-11	50, 239	6,4-5	93
3,5-8	40	6,4	103
3,5	13, 53, 91, 131, 148,	6,6-14	238
	150	6,6-7	89, 132, 238
3,6-12	87	6,7-8	112
3,6.11	140	6,7	93
3,7	87	6,8	93
3,8	130, 141, 239	6,9-16	90, 94
3,9-12	13	6,9	84, 90, 91, 130, 131,
3,9	13, 58, 86, 88, 98,		149, 151, 162, 163,
	154, 178, 213, 231		236, 237
3,10-12	39	6,10-11	131, 132
3,10	23, 84	6,11	150, 238, 239
3,11	87, 98, 231	6,14-15	94
3,12	89, 91, 98, 112,	6,14	150
	113, 179	6,16	53, 72, 90, 91, 93,
4-5	100, 104, 106-110,		101, 130, 131, 149,
	112, 113, 240		150, 152, 236
4,1-5	109, 110, 111	7,1-7	91, 93, 150
4,1	103	7,1.7	89, 132
4,2	84, 100	7,2	93
4,5	136	7,7	239
4,6-7	106, 109, 110,	7,8-20	102, 110-111, 113,
	111, 220, 222		240
4,6	106, 107, 221, 222	7,10-12	103
4,7	100, 106, 107, 108,	7,11-13	103
	109, 222	7,11	59, 101, 102
4,8-5,5	109	7,12	102, 113, 172
4,8-14	101	7,14	53, 72, 91, 101, 103,
4,8	100		111, 131, 150, 152
4,9-14	112	7,15	103, 111
4,10	102, 109	7,16-20	103, 111, 112
4,11	100	7,18	205, 215, 220
4,12	101	7,19-20	136
4,13	101, 112, 178	7,20	113
4,14	100		
5,1	84, 101, 107, 110, 216	Nah	
5,2	51, 101, 107, 112,	1,13	212
	178, 221, 224	2,1	212, 213

2,3	212, 213	3,8	110
3,8	212	3,9	110
Hab		4,6-10	110
1,1	128, 228	6,12	110
2,8	224	7,1	210
3,1	128, 228	8,6.11.12	108, 210, 222
Zef		8,7	211, 215
1,1	110, 211	8,8	202, 232
1,4	211, 225	8,13	182, 183, 211
1,8.9.12	222	8,15.19	182, 211
1,10-11	94	9-14	183, 215
1,12-13	94	9-10	192, 193
2,4-15	222	9,1	175, 183, 191, 192, 216
2,6-10	221	9,5-7	183
2,7	211, 221, 222, 223	9,9-10	191
2,9	106, 111, 221, 222, 223, 224	9,9.11	192
3,1-8	110	9,10	183
3,7	222	9,13	183, 192, 215
3,11-20	222	10,6-7	192
3,11-13	225	10,6	193, 218
3,13	211, 222	10,7	183
3,15	211, 222	10,10-12	183
3,19-20	110	10,10	63
3,19	222	10,11	110, 172, 180
Hag		11,1-3.4	183
1,1-2	210	11,4-16.17	183
1,1	84, 128, 210, 227	11,14	184, 216
1,3	128, 227	12,1	216
1,5	210	12,2.4-7	184
1,6	113	13,1-6	228
1,12	108, 128, 222, 227	13,3.4	229
1,14	108, 210, 222	14,2	224
2,1-9	110	14,14	183, 184, 212, 215
2,1	227	Mal	
2,2	108, 210, 222	1,1	216
2,10	210, 227	1,4	102
2,20	210	2,11	16, 21, 183, 212, 215
2,21-23	110	2,15	225
2,21	210	3,4	59, 216
Sach		3,5	113
1-8	182	3,22-24	216
1,1.7	128, 210, 227	Apg	
1,12	182, 210	3,18.24	234
2,2	182, 183, 210, 211	Röm	
2,4	182, 210	11	223
2,13	180	1Pt	
2,15	202	5,13	172
2,16	182, 210		

- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.
- Bd. 50/5 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 5. Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, Hans Peter Rüger et James A. Sanders, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Clemens Locher, Stephen D. Ryan et Adrian Schenker. XXVIII-988 pages. 2016.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV-376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII-132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL-375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX-602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII-488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII-188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII-412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Eabbar Archive. XXIV-264 pages. 2006.

- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: «Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII-424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV-396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII-236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII-314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X-246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII-156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X-158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV-314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII-304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII-644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV-312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009. Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII-316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI-426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII-252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII-236 pages. 2010.

- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yabweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ab (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwb*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRGEN HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.

- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII-236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*. X-450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbrafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAUQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?» Les digir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie*. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. XIV-47 pages. 2015.
- Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.
- Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text*. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.
- Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. X-182 Seiten. 2016.
- Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.
- Bd. 278 JEAN-MARIE DURAND / LIONEL MARTI / THOMAS RÖMER (éds.): *Colères et repentirs divins*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013. X-390 pages. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Zusammenfassung

Schütte untersucht die frühe Schriftprophetie auf Bedingungen ihrer literarischen Entstehung. Er bezieht ihre Rede von « Israel » exklusiv auf Bewohner des Staates Israel, die nach 722 v. Chr. in Juda Zuflucht suchten, und beschreibt das biblische « Israel »-Konzept der Schriftprophetie. Deren Anfänge als israelitische Exilliteratur in Juda leitet er von einer ursprünglichen ‚Insider‘-Literatur des 8./7. Jhs. v. Chr. her, deren direkt angesprochene Adressaten zwar unbenannt bleiben, in größeren Redeeinheiten der biblischen Schriftprophetie aber erkennbar sind.

Summary

Schütte examines the historical conditions under which the early prophetic literature preserved in the Bible could arise. He understands all references to « Israel » to point to former inhabitants of the Israelite kingdom, who after 722 BCE took refuge as exiles in Judah, and analyzes the subsequent development of the biblical concept of « Israel ». The concept's literary-historical starting-point is explained in terms of an « insider literature » produced by the Israelite exiles living in post-722 Judah, whose anonymous audience can still be recognized in coherently preserved units of speech in the prophetic books of the Hebrew Bible.